



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

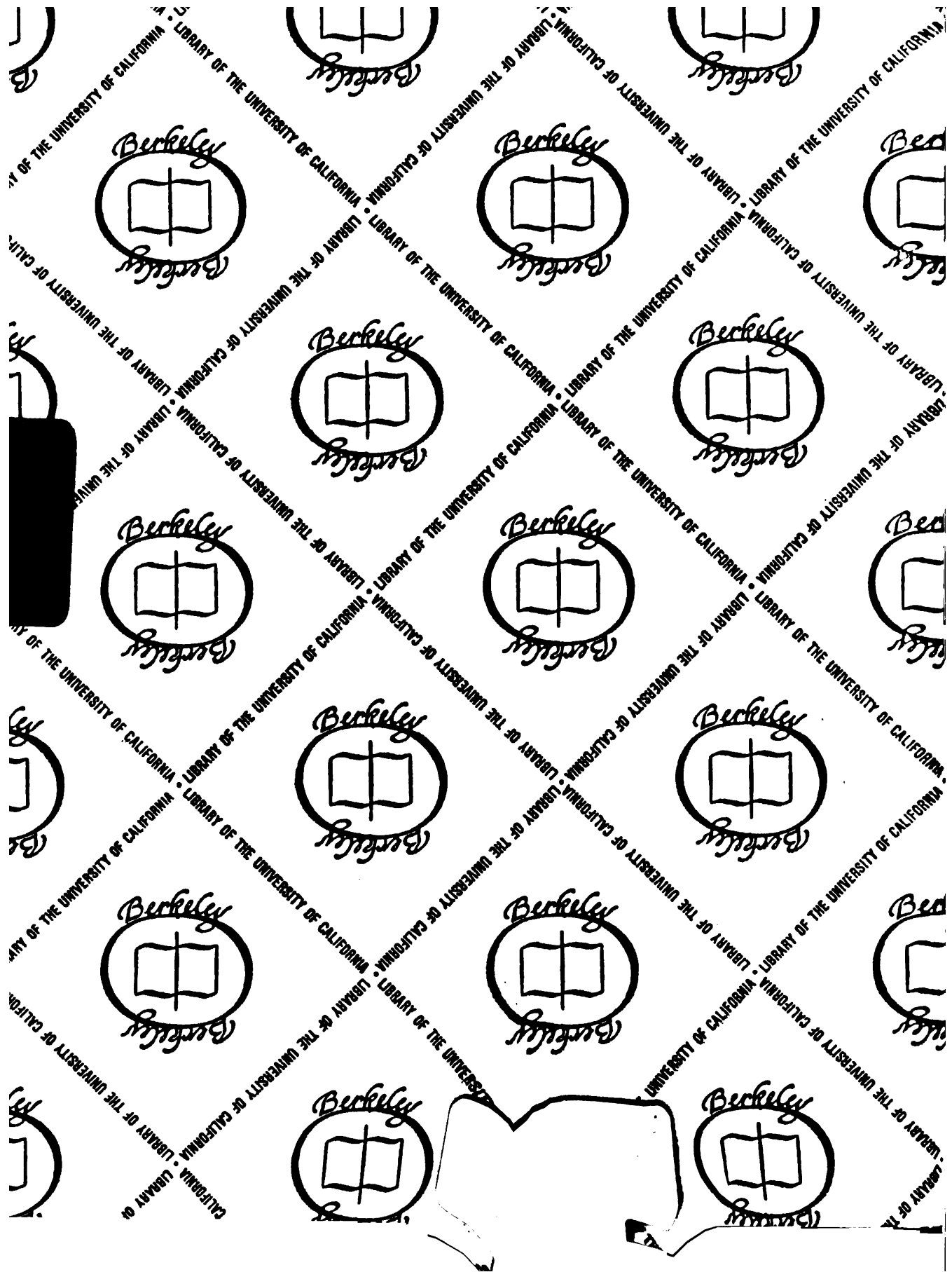
Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

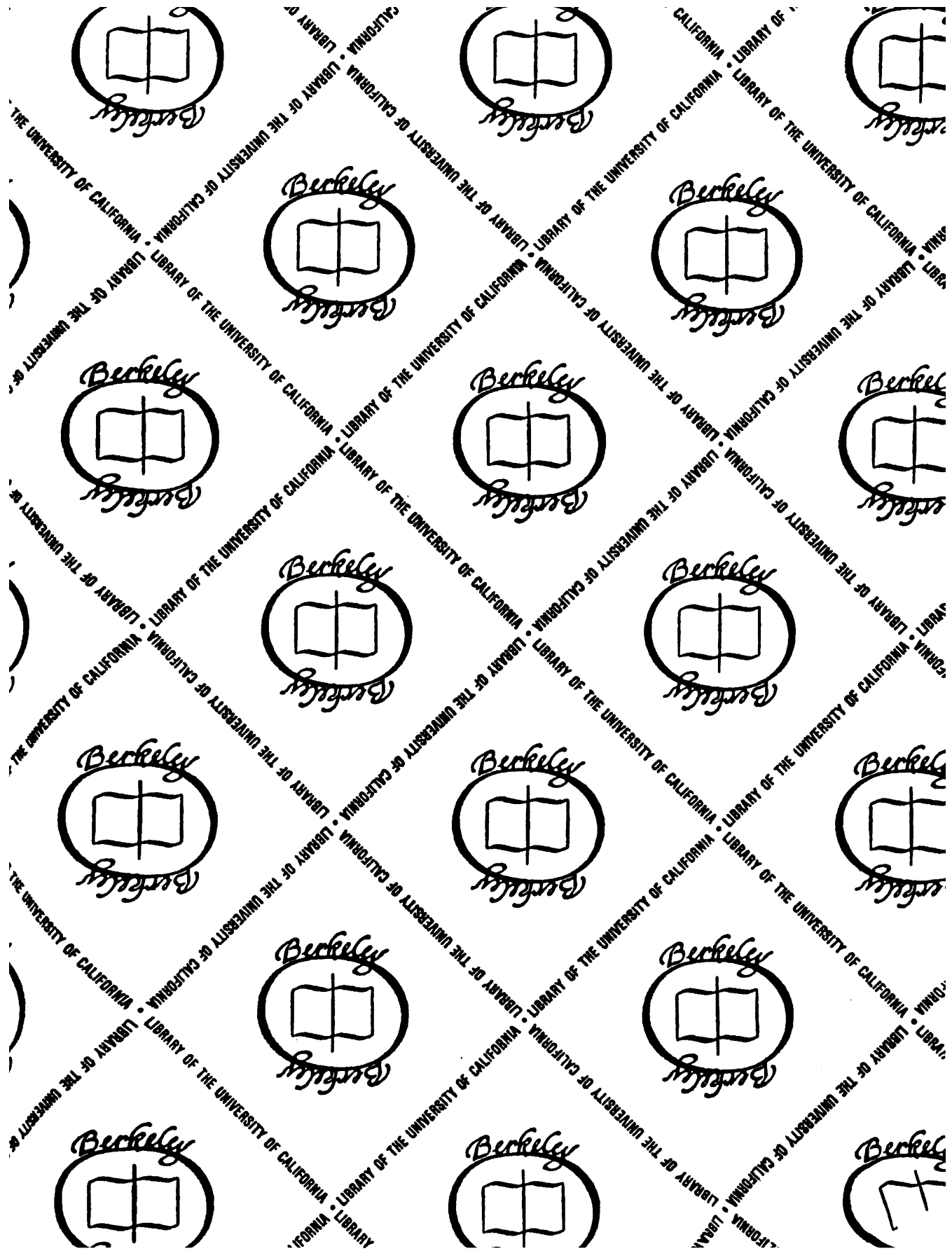
Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>





NO 1 1 E

NO 1 1 E

NO 1 1 E

[REDACTED]

NO 1 1 E

NO 1 1 E

NO 1 1 E

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

ANNALES

DU

MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES

TOME ONZIÈME

HISTOIRE

DU

BOUDDHISME DANS L'INDE

PAR

H. KERN

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LEIDE
CORRESPONDANT DE L'INSTITUT DE FRANCE

TRADUITE DU NÉERLANDAIS

Par **GÉDÉON HUET**

BIBLIOTHÉCAIRE A LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME DEUXIÈME



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, VI^e

1903

685c
P5
V.11-12
MAIN

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES

TOME ONZIÈME

HISTOIRE DU BOUDDHISME

DANS L'INDE

HISTOIRE
DU
BOUDDHISME DANS L'INDE

PAR

H. KERN

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LEIDE
CORRESPONDANT DE L'INSTITUT DE FRANCE

TRADUITE DU NÉERLANDAIS

PAR

GÉDÉON HUET

BIBLIOTHÉCAIRE A LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME DEUXIÈME

AVEC UNE CARTE DE L'INDE ANCIENNE



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VI'

—
1903

In compliance with current copyright law, U.C. Library Bindery produced this replacement volume on paper that meets the ANSI Standard Z39.48-1984 to replace the irreparably deteriorated original.

1989



LIVRE TROISIÈME

LE SANGHA

CHAPITRE PREMIER

MOINES ET ERMITES

Dès une époque très ancienne, on trouve dans l'Inde des moines mendiants et des ermites, qui quittaient les agitations du monde pour se vouer à une vie purement spirituelle et contemplative. Des ascètes errants sont mentionnés dans les Brâhmanas, sous les noms de Carakas et de Çramaṇas, et il est parlé, quoique avec peu d'estime, d'un maître des Carakas dans un des recueils plus récents d'hymnes vediques ¹. L'Aitareya-Brâhmaṇa cite un hymne dans lequel il est difficile de méconnaître une désapprobation détournée de la tendance à se soustraire à la vie de famille ². Nous ne devons donc pas nous étonner de trouver, déjà dans les codes les plus anciens, une longue série de préceptes réglant la

1. *Vâjasaneyi-Saṁhitâ* 30, 18.

2. *Ait. Br.* 1, 13, 7. De même la légende très ancienne de Jaratkâru dans *Mahâ-Bhârata* I, 1056, ss. et 1820, ss. a été exploitée comme un argument contre le célibat perpétuel.

manière de vivre des différentes classes d'hommes qui avaient renoncé au monde.

- 2 En général, on peut dire qu'une vie contemplative * et plus ou moins ascétique était considérée comme la digne conclusion de la carrière pénible de l'Ârya. L'éducation même du jeune Ârya, surtout de l'Ârya brahmanique, telle qu'elle est prescrite dans les codes, était moins organisée en vue de la vie utile de membre de la société, qu'en vue de la préparation à une vie purement spirituelle, placée à la fin de l'existence. Il est vrai que la loi exigeait que le jeune homme, après avoir terminé ses études, se mariât, afin de perpétuer la race, qu'il devint citoyen et père de famille; mais cette vie dans la société ordinaire, en communauté avec elle, était présentée d'ordinaire comme une lourde charge, nullement comme un but désirable.

Là où les classes influentes de la nation avaient de telles conceptions de la vie de famille, il n'est pas étonnant qu'on ait admis des exceptions à la règle du mariage obligatoire, des exceptions telles qu'elles eussent fini par ruiner la règle si la nature n'avait été plus forte que la doctrine. « Chaque Ârya est soumis absolument à l'obligation de devenir, après avoir fini ses études, un membre de la société; mais chacun peut, s'il le veut, se soustraire à cette règle sévère », voilà le court résumé de la loi indienne, qui par son caractère équivoque semble préparer la doctrine bouddhique selon laquelle tout jugement affirmatif est condamnable et toute antinomie admissible. Si donc un Ârya désire rester à perpétuité un étudiant, *brahmacdrin*, rien ne l'en empêche, pourvu qu'il passe toute sa vie chez son maître, ou, après la mort du maître, dans la famille de celui-ci ¹. D'après quelques autorités cette condition n'est pas même nécessaire, et si un homme estime que sa vie d'étudiant l'a

1. Âpastamba, II, 9, 21, 6; Manu, 2, 247; Gautama, 3, 7. Un précepte absolument contraire est donné, dans les termes les plus formels, dans Manu 6, 35-37.

assez purifié et mûri, il peut embrasser immédiatement l'état d'ascète errant ou de moine ². Ceci déjà démontre que l'étudiant est, au fond, un candidat à l'état monastique, et que la vie maritale officiellement prescrite, doit être considérée comme un intermède gênant. * Le novice bouddhique, le ³ Crâmaṇera (c'est-à-dire petit ascète), n'étant qu'une copie du Brahmacârin, et le moine qui a fait ses vœux répondant au Sannyâsin ¹, il importe de connaître les règles qui concernent ces étudiants et ces moines.

1. — BRAHMACÂRINS. — MOINES. — ORDRES MONASTIQUES. —
LE SANGHA ET SA LOI FONDAMENTALE.

La vie d'étudiant d'un Ârya commence par une cérémonie appelée *upanayana*, qui, d'après la règle habituelle, a lieu dans la huitième, onzième ou douzième année, selon que le jeune homme appartient à une famille de brahmanes, de princes, ou de Vaiçyas. Cependant l'Upanayana peut encore avoir lieu quand le brahmane n'a pas atteint seize ans, le chevalier vingt-deux, le Vaiçya, vingt-quatre. Le disciple doit loger chez le maître : il doit lui obéir et le servir. C'est un de ses devoirs les plus stricts de rester absolument chaste : défense de toucher, de regarder une femme, s'il y a danger pour sa chasteté. Il doit s'efforcer sérieusement de dominer sans cesse sa langue, son estomac et ses mains. Le jeu, les travaux serviles, l'appropriation d'objets qui ne lui ont pas été offerts, les mauvais traitements infligés à des êtres vivants, les paroles blessantes, tout cela lui est absolument défendu ; de même, l'usage des liqueurs fortes et du vin, du moins s'il s'agit de brahmanes. Il doit s'abstenir de sel, de miel, de viande, d'épices ; il ne doit pas dormir pendant la

2. C'est ainsi que le commentateur explique la règle d'Âpastamba II, 9, 21, 8. Manu 2, 248 et Gautama 3, 8 peuvent s'expliquer de même.

1. Appelé aussi *parivrdjaka*, *bhikshu*, *yati*, *mukta*.

journée, ni faire usage de parfumeries, ni s'orner ou se servir d'onguents; il doit éviter en général tout ce qui pourrait être favorable à la mollesse, de même la danse, le chant et la musique instrumentale. Qu'il évite soigneusement tout ce qui est inconvenant, les mauvaises manières, qui indiquent un manque de respect, telles que cracher, bailler, rire bruyamment etc. Si ses supérieurs lui adressent la parole, il doit se lever avant de répondre. Il doit se placer sur un 4 siège moins élevé que celui de son maître, * se lever plus tôt, se coucher plus tard. Il doit s'efforcer de faire ce qui est agréable et utile à son maître, car celui-ci est son père spirituel. Le nom même du maître ou des parents de celui-ci lui doit être trop vénérable pour être prononcé ¹. Quant à son extérieur, il doit porter la chevelure nouée en tresse, ou bien la raser complètement, en dehors d'une touffe au sommet de la tête. Son vêtement de dessus consiste en une peau d'antilope, de cerf tacheté ou de bouc; le vêtement de dessous est de chanvre, de lin, d'écorce d'arbre, de laine, de coton, sans teinture, ou d'une couleur tannée, c'est-à-dire teint avec une couleur rouge empruntée à un arbre s'il s'agit d'un brahmane; avec de la garance, s'il s'agit d'un Kshatriya; avec du safran d'Inde s'il s'agit d'un Vaiçya.

Un des devoirs les plus caractéristiques de l'étudiant, c'est qu'il doit mendier chaque jour sa subsistance. Ce qu'il recueille de cette manière est offert à son maître; lui-même ne mange qu'après avoir obtenu la permission de celui-ci. Si le maître est absent, l'élève doit demander la permission de prendre son repas à la femme ou au fils de celui-ci, à un condisciple ou à une autre personne respectable. Il doit manger silencieusement et sans glotonnerie.

Douze années étaient d'ordinaire considérées comme nécessaires pour l'étude de chaque Veda. Comme on n'était pas

1. S'il est nécessaire de se servir de ce nom, il faut avoir recours à un synonyme.

obligé d'étudier plus d'un Veda, un jeune homme de caste brahmanique pouvait avoir fini ses études à l'âge de vingt ans, et retourner chez lui, pour se marier immédiatement et entrer ainsi dans la seconde période de la vie.

Ainsi l'éducation du jeune Ârya était basée sur des études régulières, mais, d'autre part, elle n'était pas moins bien conçue pour l'habituer à la frugalité, à la continence, à l'obéissance; il faut ajouter qu'il était un mendiant dans le sens littéral du mot, de sorte que la chasteté ² et la pauvreté étaient les conditions principales de la vie de Brahmachârin.

* Pour celui qui désirait rester Brahmachârin pour toute la 5 vie, les préceptes énumérés plus haut restaient valables. Le moine mendiant proprement dit, *bhikshu*, différait du Brahmachârin à vie, principalement en ceci qu'il n'était pas obligé d'obéir à un maître.

Les règles de conduite du Bhikshu peuvent être résumées ainsi ¹ : il n'a ni maison ni biens meubles; il mène une vie errante, sauf pendant la saison des pluies, pendant laquelle il doit avoir un séjour fixe; il mendie sa nourriture dans les villages, une fois par jour; il doit abandonner tout désir, dominer sa langue, ses yeux, ses actions; et observer la continence la plus absolue; il porte un vêtement pour couvrir sa nudité, ou bien des haillons abandonnés qu'il a lavés d'abord ²; il doit se raser la tête, ou ne porter qu'une touffe au sommet; il doit éviter d'endommager les semences ou de faire du mal à un être quelconque, bienveillant ou hostile, et s'abstenir de toute action qui aurait un but précis; sans s'attacher à ce qui est vrai ou faux, au plaisir ou à la douleur, aux Vedas, à ce monde ou au monde à venir, qu'il cherche l'Esprit ³.

2. Le terme indigène est *Brahmacarya*, qui signifie proprement vie spirituelle en général, mais qui a été employé souvent, surtout dans la langue postérieure, dans le sens plus restreint de chasteté.

1. Gautama III; Âpastamba II, 9, 21, 9-17; Manu, 6, 41-86.

2. D'après Âpastamba II, 9, 21, 12 le moine mendiant peut vivre nu.

3. Ou ce qui revient au même, qu'il cherche à comprendre sa propre essence.

Comme on voit, l'étudiant et le moine sont étroitement apparentés, de sorte que le premier peut être considéré comme un jeune moine, placé sous surveillance, le second comme un Brahmacârin majeur et se suffisant à lui-même. Il n'est pas absolument défendu au moine de recueillir, si cela lui plait, des leçons de sagesse de la bouche d'autres sages. Il pouvait le faire sans renoncer à son indépendance. Il n'est pas impossible que bien souvent des moines soient devenus les disciples volontaires de tel ou tel maître illustre, et que ces groupes aient formé le noyau de sectes particulières, qui, après la mort du chef vénéré * ou même pendant sa vie, se seront développées en congrégations avec une règle particulière, en ordres monastiques avec des signes distinctifs adoptés par tous les membres.

Il est impossible dans l'état actuel de nos connaissances de déterminer quand sont nés les premiers ordres monastiques dans l'Inde. Ce qui est sûr, c'est qu'Açoka distingue trois de ces congrégations ¹ : la congrégation bouddhique, désignée par excellence comme le Saṅgha, la congrégation brahmanique des Ājīvikas ², et celle des Nirgranthas ou Jainas vivant nus. Ce sont justement ces trois ordres qu'on retrouve mentionnés fréquemment dans les plus anciens documents de l'Église, de sorte qu'après un intervalle de plus de deux siècles et demi ³ la situation était restée la même, à moins qu'on n'admette que les auteurs de ces livres n'avaient aucun souvenir d'un état antérieur à celui du troisième siècle avant J.-C. Quoi qu'il en soit, d'après les renseignements des écrits canoniques, les Ājīvikas formaient déjà une congré-

1. Sur la colonne de Delhi (Cunningham, *Corpus, Inscript. Indic.* planche XX).

2. Ce mot vient probablement d'*Ājīvam*, durant toute la vie (c'est-à-dire, restant brahmacârin durant toute la vie).

3. Toujours dans l'hypothèse que les données singhalaises sont justes : Açoka fut sacré, comme roi, dans la 218^e année après le Nirvāṇa ; l'inscription de Delhi est de la 28^e année après le couronnement ; il faut ajouter au total les 45 ans qu'on suppose comme intervalle entre le commencement de l'enseignement public et la mort du Buddha.

gation florissante du temps où Buddha demeurait sur la terre; avec l'un d'eux, Upaka, il eut une rencontre mémorable, avant de mettre en mouvement, à Bénarès, la roue de la Loi. Quant aux Nirgranthas, les plus anciens livres bouddhiques les représentent constamment comme des rivaux dangereux et dépourvus de tout scrupule. Mainte institution de l'Église a été empruntée, d'après la déclaration expresse de l'Écriture Sainte, à d'autres ordres monastiques avec ou sans modifications; la célébration même du sabbat ou Uposatha ⁴, et la prédication qui l'accompagne, sont empruntées à un usage qui existe chez d'autres sectes. L'origine de cette institution est racontée ⁵ en substance de la manière suivante :

Un jour le Seigneur se trouvait près de Rājagrha sur le Pic du Vautour. Dans ce temps-là, les moines des autres sectes avaient l'habitude ⁶ de se réunir et de prononcer un sermon, le jour de pleine lune, le jour de nouvelle lune ⁷ et le 8^e jour de chaque moitié de mois. Alors les gens venaient de toutes parts, pour écouter la prédication, de sorte qu'ils eurent de l'attachement pour les moines des autres sectes, et que celles-ci réussirent à exercer une grande influence. Un jour que le roi de Magadha, Bimbisāra, réfléchissait dans la solitude, l'idée lui vint que, puisque les moines des autres sectes se réunissaient à jour fixe, prononçaient des sermons et réussissaient ainsi à se créer une clientèle, il ne serait pas mauvais que les fils de Çākya suivissent cet exemple. Il alla voir le Buddha et lui communiqua l'idée qui lui était venue. Après avoir été fortifié et réconforté par un discours édifiant du Seigneur, le roi prit congé. Le Maître, par suite de cette rencontre, convoqua ses disciples, et, après avoir prononcé un discours édifiant, il dit : « Moines, je vous permets de vous

4. Chez les Bouddhistes du Nord : Poshadha, ce qui n'est qu'une forme sanscrite mal refaite sur le *prākṛit posadha*.

5. *Mahā-Vagga*, 2, 1, ss.

1. Littéralement : le jour où l'ancien et la nouveau mois se rencontrent.

réunir le jour de la pleine lune, de la nouvelle lune, et le huitième jour de chaque demi-lune ». Par suite de cette permission, les moines se réunissaient aux jours déterminés, mais restaient assis sans rien dire, de sorte que les gens qui étaient venus pour entendre le sermon, se fâchèrent et dirent que les fils de Çākya, dans les réunions du sabbat, restaient cois comme des cochons muets, tandis que c'était leur devoir d'adresser la parole à la foule assemblée. Les moines, en apprenant ces plaintes, les communiquèrent au Maître, et par suite, le Maître dit à ses disciples : « Moines, je vous permets de prononcer un sermon dans les réunions aux jours fixés. »

Qu'on considère ce récit comme historique ou non, en tout cas il faut reconnaître que l'Église, en ce qui concerne l'institution de l'Uposatha, n'a aucune prétention à l'originalité. Et cet exemple n'est pas isolé. L'organisation entière de la congrégation, tout l'ensemble des règles pour les moines 8 et les religieuses, * s'il faut en croire les livres canoniques, s'est formé comme par hasard. Le Maître n'est pas tant un législateur, qu'un gardien de la loi; il promulgue peu ou point d'ordonnances, il ne fait que sanctionner l'opinion publique : ce que celle-ci désapprouve, il le condamne; ce qu'elle approuve, il l'érige en règle pour ses disciples. Il est vrai qu'il parle parfois ¹ des préceptes de discipline ecclésiastique, promulgués par lui-même et contenus dans le Prātimoksha, mais ces préceptes mêmes étaient, s'il faut en croire le canon, des règles de conduite admises par différentes classes d'ascètes ou par toute société bien élevée, et qui furent déclarées obligatoires pour les fils et les filles de Çākya par suite de circonstances purement fortuites.

Les récits ou fables dogmatiques ² sur l'origine ou plutôt la promulgation des différentes règles de discipline, ne brillent

1. Entre autres *Mahā-V.*, 2, 3, 1.

2. Dans le *Sutta-Vibhaṅga*, de même, en partie, dans le *Mahā-* et *Culla-Vagga*.

pas par la variété. La plupart des articles du Prâtimoksha sont dus à l'inconduite toujours renouvelée de six moines ³. Ce qui caractérise ces mauvais sujets, c'est qu'ils agissent toujours ensemble (de même que les six hérésiarques adversaires du Buddha), pour commettre quelque action inconvenante. La marche ordinaire du récit est que les membres plus sensés de la Congrégation ou d'autres personnes expriment leur indignation sur la conduite des Six; on raconte au Buddha l'acte universellement blâmé, celui-ci juge, lui aussi, que l'affaire est scandaleuse, réprimande les coupables et défend aux autres de commettre de pareils actes. Quelques exemples suffiront pour caractériser ces sortes de récits.

Un jour ⁴, les Six commirent l'inconvenance d'introduire, en mangeant, toute la main dans la bouche. Les gens trouvèrent cela scandaleux; ⁵ les moines convenables jugèrent ⁹ eux aussi que ce geste n'était pas correct, et racontèrent la chose au Maître, qui convoqua immédiatement le chapitre, réprimanda les Six, et promulgua ensuite cette règle de la puérilité civile et honnête : ne pas introduire, quand on mange, toute la main dans la bouche. De même on raconte qu'un jour les Six claquèrent des lèvres en mangeant : cet événement remarquable donna lieu à la promulgation d'une défense de claquer des lèvres en mangeant.

Parmi ces récits qui tendent à rappeler ou à expliquer l'occasion qui donna lieu à la proclamation de tel ou tel article du règlement, il y en a plusieurs qui ne s'accordent pas avec le sens véritable de l'article, mais correspondent à une explication erronée. C'est ainsi qu'il y a un article ¹ qui prescrit, dans les termes les plus clairs, qu'un moine doit s'abs-

3. Le nombre *six* se trouve fréquemment chez les Indiens comme un nombre néfaste : le *sixième* jour après la naissance est considéré comme particulièrement dangereux pour les enfants; ce jour est personnifié par la redoutable déesse Shashîti, une forme de Durgâ.

4. *Sutta-V. II*, p. 195.

1. *Pâtimokkha Pâcittiya* 43; *Sutta-V. II*, p. 94.

tenir de s'asseoir, en indiscret, dans une maison où l'on est en train de manger. Les commentateurs ont compris que le moine devra s'abstenir de s'asseoir dans une maison où le mari et la femme dorment ensemble, et racontent une historiette comme quoi le vénérable fils de Çākya, Upananda, fut trouvé avec une femme mariée dans la chambre à coucher de celle-ci, et refusa de s'en aller malgré les exhortations du maître de la maison. Tout le récit repose sur un contre-sens, et a dû être imaginé par des gens qui avaient cessé de comprendre la portée de certains passages. Nous ne nions pas, évidemment, la possibilité de pareilles rencontres entre des chefs de famille et des Saints, mais les auteurs du récit n'ont pas eu besoin de puiser, pour de pareils sujets, aux traditions du passé : ils ont dû trouver les exemples plus près d'eux, dans leur propre entourage.

Toutes ces explications pseudo-historiques, qui ont pour point de départ un contresens dans l'interprétation du règlement ne sont pas seulement des fictions, mais encore des productions d'une époque postérieure. Certaines preuves de l'ignorance des auteurs des deux Vaggas et du Sutta-Vibhaṅga sont tellement fortes, qu'elles ne peuvent s'expliquer que
 10 dans la supposition que ces deux ouvrages¹ * sont d'une date bien plus récente que le règlement lui-même.

Le règlement de discipline pour les moines et les religieuses, qui peut être considéré comme la loi constitutionnelle de l'ordre, est connu sous le titre de Prātimoksha, en pali : Pātimokkha². La signification de ce titre n'était déjà

1. Ils forment une partie considérable du Vinaya-Piṭaka, c'est-à-dire de la partie de l'Écriture Sainte qui a pour sujet le Vinaya (la discipline).

2. Le texte pali a été publié par le prof. I. Minayef, avec une traduction russe ; cette édition comprend aussi le règlement pour les religieuses ; une autre édition, ne comprenant que la partie destinée aux moines, a été publiée par J. F. Dickson M. A., dans *Journ. Roy. As. Soc.* VIII, p. 62-130 (new series), avec une traduction anglaise. Le Sutta Vibhaṅga, qui cite tous les articles du Prātim., a été publié par le prof. H. Oldenberg, à qui l'on doit également l'édition des deux Vaggas.

plus claire pour l'auteur (ou les auteurs) du Mahâ-Vagga ³. Ce fait, joint à ce qui a été dit plus haut sur les contresens dans l'interprétation d'un grand nombre d'articles, nous permet de conclure qu'entre la rédaction du règlement, au moins pour le fond, et la composition des autres livres du Vinaya, il y a un long intervalle, peut-être deux siècles ⁴.

Nous trouvons une autre preuve de l'antiquité relativement très grande du Prâtimoksha dans la grande ressemblance entre les rédactions septentrionale et méridionale de cette loi fondamentale de l'Église. Il y a, il est vrai, des différences, en ce qui concerne le nombre et l'ordre des articles ⁵, mais ces différences sont insignifiantes, eu égard à la grande divergence qui existe d'ordinaire entre les textes canoniques du Nord et ceux du Midi. * On peut considérer comme à peu près ¹¹ certain que la rédaction en pâli est la plus ancienne, ne fut-ce que pour cette raison qu'elle est la plus courte; la rédaction chinoise vient après et par la concision et par l'ordre des articles; les deux autres rédactions appartiennent à des types plus divergents. Dans un chapitre ultérieur nous donnerons le contenu entier du Prâtimoksha; nous aurons alors l'occasion de mentionner les principales divergences dans les rédactions: nous n'avons donc pas besoin de donner ici d'autres détails.

3. Voir cet ouvrage, 2, 3, 4. *Mokkha y* est expliqué comme « principal », ce qui montre qu'on confondait le mot avec le scr. *mukhya* (*maukhya*). Tous les savants sont d'accord que cette explication ne vaut rien. Buddhagosa embrouille toutes sortes d'étymologies; cependant il semble avoir appris quelque part que le mot veut dire quelque chose comme « protéger » (*pâti*), mais il confond ce *pâti* avec la particule *pâti* de *pâtimokkha*, cf. Minayef, *Prâtimoksha-Sûtra*, p. I, note.

4. Ceci ne nous donne cependant pas une date fixe: voir l'opinion du prof. Oldenberg sur ce point, dans son édition du *Maha-V.*, p. XXXVII.

5. Lâ Prât. des moines compte, dans la rédaction pâlie, 227 articles, dans la rédact. chinoise, 250, dans la tibétaine 253; celle qui a été suivie dans la *Mahāvvyūtpatti*, 259. Le texte chinois a été traduit par le Rév. S. Beal, dans sa *Catena of Buddhist Scriptures*, p. 204; une analyse du texte tibétain a été donnée par Csoma Kôrösi dans les *Asiat. Rescarches*, vol. XX; les données empruntées à la *Mahāvvyūtpatti* se trouvent chez Minayef.

Le Seigneur a ordonné, lisons-nous ¹, que le règlement devra être lu (ou plutôt récité) dans une réunion du chapitre comptant au moins quatre personnes, deux fois par mois, l'Uposatha du 13^e (ou 14^e) de chaque moitié de mois. A la fin de chaque division ou titre, le moine qui récite la formule demande si l'un des vénérables frères réunis a transgressé un des articles : si oui, le péché devra être confessé publiquement dans le chapitre ; si non, on continue la lecture des articles. Le règlement est donc en même temps un formulaire pour la confession publique. Cependant, comme il est prescrit que chaque péché doit être confessé aussitôt qu'il est commis, et que le formulaire n'est lu que deux fois par mois, il est clair que la question incessamment répétée, si l'une des personnes présentes se sent coupable, est plutôt un rappel solennel qu'une exhortation à l'examen de conscience ². En somme, le Prâti-moksha, pour le fond et pour la forme, est un règlement de discipline, une véritable ordonnance de police, contenant une énumération de plusieurs délits et transgressions, rangés par rubriques, avec indication de la pénalité ou de la pénitence qu'entraîne chaque faute.

Il importe de ne pas perdre de vue le véritable caractère du règlement, car autrement on ne pourra jamais découvrir le véritable sens du titre. Sur ce point, les savants ne sont pas encore d'accord. Une chose est certaine, c'est que les auteurs ¹² du Mahâ-Vagga n'en avaient plus la moindre notion. * L'auteur d'un livre célèbre ¹ des Bouddhistes septentrionaux arrive à la

1. Mahâ-V. 2, 4, 2.

2. Ainsi s'explique le fait que les moines se confessent mutuellement *avant* la lecture du règlement.

1. *Abhidharmakoçavyâkhyâ* de Yaçomitra, cité par Minayef, *Prât.* S. p. 121. Cet auteur, lui aussi, mêle toutes sortes d'explications : une purement artificielle, d'après laquelle *prâti* se partage en *pra*, en avant, avant, et *ati*, plus loin ; et une autre, nullement impossible en elle-même, selon laquelle *prâti* équivaut à *prati* ; un *d* long de cette sorte est propre au *prâkrit* ; et comme les termes sanscrits des Bouddhistes septentrionaux sont traduits d'un *prâkrit* (le plus souvent de la façon la plus ignorante), une pareille monstruosité

conclusion qu'il faut dériver le mot de *pratimuc*, « abandonner », et que le règlement est ainsi appelé parce que celui qui le pratique abandonne le péché. Mais, dans la langue des anciens écrits bouddhiques, on emploie en ce sens exclusivement *pramuc*, non *pratimuc*. Et la signification donnée ne s'accorde nullement avec le composé *prātimoksha-saṃvara-saṃvṛta*, car *saṃvara* signifie garde, protection, précaution, « et *saṃvṛta*, couvert, défendu, protégé. » On trouve donc dans *prātimoksha* l'idée d'une chose qui peut couvrir, ou protéger. Comme le mot, d'après l'étymologie, peut signifier « une chose qu'on met, qu'on porte sur soi, équipement » que ce soit un vêtement, ou une cuirasse, une armure, et comme les termes synonymes, tels que *kavaca* et *kañcuka*, jaquette, cotte d'armes, cuirasse, peuvent aussi s'employer au figuré², il est permis d'en conclure qu'il en est de même de *prātimoksha* ou *pratimoksha*. On peut citer à l'appui de cette explication le fait que le Bodhisatva est qualifié³, de *sannāhasusannādhavarmītakavacita*, c'est-à-dire « bien équipé d'une armure, cuirassé, bardé. » Comme, en outre, un des termes les plus habituels pour exprimer « protection, défense », c'est-à-dire *rakshā*, a le sens plus restreint de « talisman, formule magique », en même temps que celui de « police, soin de la sûreté publique », il ne serait pas impossible que *Prātimoksha-Sūtra* fût une modification ingénieuse de *rakshā-sūtra*, règlement de police¹, * ce qui n'empêche pas 13

n'aurait rien d'extraordinaire dans le pseudo-sanscrit du canon septentrional. On trouve d'ailleurs aussi l'orthographe avec *a* bref. Si l'on admet *a*, *prātimoksha* est un adjectif qui signifie « appartenant au *pratimoksha*, du *pratimoksha*. »

2. *Kavaca*, signifie particulièrement « formule magique protectrice ; » *kañcuka* dans le composé *dharma-kañcuka* « la cuirasse de la vertu. »

3. *Lalita-Vistara*, 217.

1. Les notices confuses de Buddhaghosha aussi bien que de Yacomitra indiquent un vague souvenir d'anciennes explications qui donnaient à *prātimoksha* le sens de *rakshā*, quoique le premier ne semble pas avoir compris que sa source voulait indiquer *pāti* = *rakkhati*, et non un composé *pātirakkhati*. Le dernier a quelque idée que *prātimoksha* sert à protéger « le corps et les paroles ». Remarquons en passant qu'on ne peut rien conclure du *Dhammapada*, str.

qu'on ait pu considérer en même temps le Prâtimoksha comme une cuirasse destinée à protéger le religieux contre les tentations du péché, comme une armure impénétrable lors des soudaines attaques de Mâra.

2. — ERMITES. — RÈGLES DE LA VIE ASCÉTIQUE.

On ne doit pas confondre avec les moines mendiants proprement dits, Bhikshus, des codes indiens, les ermites qui mènent une vie de mortification dans la solitude, afin de s'habituer au renoncement au monde et de se préparer au Ciel ². Quoiqu'il leur soit permis de mendier leur nourriture ³, ils ne le font que par exception. Les règles auxquelles ils doivent se conformer sont ainsi résumées dans le code de Gautama ⁴ :

L'ermite vit dans la forêt, se nourrissant de racines et de fruits, et pratiquant l'ascétisme. Il doit allumer un feu d'après la règle des Çramaṇas (pour y préparer l'offrande du matin et celle du soir). Il mange des légumes sauvages; il est obligé d'honorer régulièrement les dieux, les esprits des ancêtres, les hommes, les Bhûtas ⁵ et les Voyants (qui ont révélé le 14 Veda) ⁶. * Il doit accueillir hospitalièrement tous les hommes

375, où le mot se trouve : il peut être dans ce passage un adjectif employé substantivement, et indiquer très bien le règlement ainsi intitulé. En outre, le passage est une interpolation : dans la strophe précédente il est dit qu'il y a une chose nécessaire, tandis que la strophe superflue en énumère quatre (la seule chose nécessaire est de se choisir des amis vertueux).

2. On les appelle d'ordinaire Vaikhānasa ou Vānaprastha.

3. Manu, 6, 27.

4. Gautama, 3, 21—35; comp. Āpastamba, II, 9, 21, 18 et ss. et Manu, 6, 1—29.

5. C'est-à-dire « êtres, créatures »; le terme comprend les esprits terrestres et célestes, et les animaux.

6. Āpastamba, II, 9, 24, 13 ss. il est dit que les Rshis ont créé le monde avec Brahma et que leurs corps brillent au ciel sous forme d'étoiles éclatantes. On voit que le *veda* comprend tout ce qui est visible et connaissable,

(sauf ceux avec lesquels il est défendu d'avoir contact). Au besoin il peut manger la chair d'animaux tués par des bêtes féroces. Il ne peut ni entrer dans un village, ni marcher sur un champ ensemencé. Il porte sa chevelure en tresses, et est vêtu d'écorce d'arbre et de peaux de bêtes.

Quoique les ermites soient comptés parmi les Çramaṇas à cause de leur manière de vivre, ils ressemblent moins que les Sannyâsins aux moines bouddhiques. On pourrait plutôt les considérer comme répondant aux Agnikas ou Jaṭilas aux cheveux tressés, auxquels appartiennent les trois Kâcyapas de Gayâ, Nadi et Uruvilvâ ¹. Comme les Agnikas, ainsi que nous le verrons plus tard, sont admis, sans temps d'épreuve préalable, dans la congrégation des fils de Çâkya, on peut risquer la conclusion que, dans la Congrégation, l'ermite était hautement estimé et était mis à peu près sur le même rang que le moine. Tous les deux, l'ermite et le moine, ont ceci en commun, qu'ils croient avoir trouvé dans un ascétisme systématique, poussé plus ou moins loin, le moyen d'atteindre le but qu'ils se proposent.

Les Bouddhistes possèdent un ensemble complet de règles de la vie ascétique dans les Dhutâṅgas ², au nombre de treize chez les Bouddhistes du Sud, de douze chez ceux du Nord.

tous les phénomènes matériels et spirituels. Le *dharma* des Bouddhistes est exactement la même chose que le *veda* : le mot seul diffère.

1. Les Kâcyapas ou Kaçyapas *doivent* être, d'après les règles de la mythologie, des ermites, car Kaçyapa est le Prajâpati, le Patriarche ou Créateur, et est par conséquent identique à Brahma. Or Brahma est un ermite à longue barbe, selon l'usage. Le moine, Sannyâsin, qui doit être rasé, est, selon l'opinion commune, supérieur à l'ermite; par une conséquence naturelle le Buddha est supérieur à Brahma; en d'autres termes, tous les deux sont le même être physique ou métaphysique, conçu dans des états divers.

2. Ou *Dhâtâṅgas*. *Dhuta*, *dhûta* signifie « rejeté en secouant »; de là *dhûta-pâpa*, « quelqu'un qui a rejeté les péchés, ou le Péché; » le neutre *dhutam*, *dhâtâm*, signifie « l'état dans lequel on se trouve après avoir rejeté » (c'est-à-dire le Péché, le monde). On peut donc rendre les Dhâtâṅgas par « les subdivisions du renoncement au monde ». Dans les écrits brahmaniques *avadhûta* signifie de même « une personne qui a renoncé à tout ».

Nous les passerons successivement en revue, en suivant l'ordre habituel des textes pâlis ³.

I. Porter un habit composé de haillons ramassés sur un fumier ou un tas de sable (*pāmsukūlika*). Les moines, en 13 général, ne suivaient nullement cette règle ; et il n'est pas non plus permis de croire que l'usage fût général à une époque ancienne. Il est probable que ceux-là seuls qui se vouaient à un ascétisme plus rigoureux avaient l'habitude de se vêtir d'une façon aussi misérable, et que l'Église, pour les contenter, admit cet usage, et le reconnut même comme particulièrement méritoire, quoique strictement non nécessaire. La tradition dit qu'il y a une école, celle des Kāçyaptyas, qui observe les Dhutāngas plus que les autres ⁴. Ceci est probablement exact, en tant que mythe : tous les Kāçyapas sont ermites, en leur qualité de patriarches ou de créateurs du monde.

II. La possession de trois vêtements (*traictvarika*, pâli *tectvarika*). La règle qui défend de posséder plus de trois vêtements ⁵, conformes à un modèle donné, est obligatoire pour tous les membres du Saṅgha, et chaque candidat à l'ordination doit en être fourni. On peut se demander si le véritable sens de cet Aṅga ne reviendrait pas à ceci : qu'il faut se contenter de trois vêtements : ainsi compris, le précepte est dirigé contre le luxe dans l'habillement. La nudité complète est dénoncée comme indécente et n'est pas permise.

III. Ne prendre d'autre nourriture que celle qu'on a reçue comme aumône (*paṇḍapātika*). Celui qui pratique strictement ce précepte n'accepte pas d'invitation à dîner, ne prend pas sa part des mets dont les fidèles ont fait don à la Con-

3. Hardy, *E. M.* 9 ; 73 ; 97 ; Burnouf, *Introd.* 304 ; Vassilief, *B.* 172 ; Beal, *Catena*, 256.

4. Beal, *o. c.* De même dans ce qu'on appelle la « tradition » méridionale, Kāçyapa, ou Kāçyapa (Kassapa) est le principal représentant de la théorie des Dhutāngas : *Dīpavaṃsa*, 4, 3.

5. Sauf exception.

grégation, s'abstient en un mot de tout luxe en fait de nourriture.

IV. En mendiant sa nourriture, aller régulièrement de maison en maison, chez les pauvres aussi bien que chez les riches, sans négliger personne. C'est la signification que les Singhalais donnent au terme *sapadāna-cārika* (les Bouddhistes du Nord disent *śvaddānam-carati* ³). Ce précepte ne diffère pas, au fond, de la règle précédente; il est donc très naturel que cet article manque dans la liste septentrionale. * 16

V. Rester assis, pendant le repas, à la même place (pāli *ekāsānika*). C'est l'explication que les docteurs de l'Église donnent du mot, *eka* signifiant « un », et *āsana* « siège ». Leur explication repose sur une confusion de deux mots, qui ont en pali le même son, *āsana*; la forme sanscrite serait *aikāṣanika*, dérivé d'*ekāṣana* « manger seul » : ceci est évidemment la signification vraie, l'ascète étant obligé de prendre son repas dans l'isolement ¹. Peut-être a-t-on donné au précepte, de propos délibéré, un sens nouveau.

VI. Ne manger que dans une seule écuelle ou pot à aumônes (pāli *pattapīṇḍika*). Cet article manque dans la liste septentrionale.

VII. Défense de prendre un second repas après celui de la matinée (*khalupaścādbhaktika*) ². La scolastique singhalaise a raffiné d'une façon caractéristique cette simple défense. Elle a cru y découvrir que le moine qui veut observer la règle dans le degré supérieur, ne peut manger que la première bouchée, et rien de plus, même si la première poignée de nourriture qu'il prend est impure; le moine qui observe

3. *Mahāvastu* (éd. Senart) I, 301. Comp. *Mahāvastupatti* (éd. Minayef) 263, 44; *Jât.* V, p. 358.

1. Déjà Burnouf, *Introd.* 307 a émis cette hypothèse; comp. *Manu*, 6, 59, où il est dit en termes non équivoques que le moine mangera isolément. On pourrait au besoin admettre *ekāsana*, toujours dans le sens de « s'asseoir seul ».

2. *Khalu* doit être compris ici comme un terme prohibitif, *nishedhe*, comme disent les savants indiens. *Paścādbhaktika* peut signifier à volonté « repas postérieur » et « après le repas. »

la règle dans le degré moyen peut manger ce qui est impur, mais rien de plus ; celui qui observe la règle dans le degré inférieur peut continuer à manger tant qu'il reste assis à la même place ³. Il importe de fixer l'attention sur de semblables théories de l'Église méridionale, qui représente, sans nul doute, très fidèlement l'ancien esprit bouddhique.

VIII. Vivre dans la solitude (*āranyaka*).

IX. Vivre au pied d'un arbre (*vrkshamūlika*).

X. Coucher à la belle étoile (*abhyavakāṣika*).

47 XI. Vivre dans un cimetière (*śmāṣṭānika*, pâli *sośānika*.) *

XII. Passer la nuit là où l'on a été conduit par le hasard (*yāthāsaṁstarika*, pâli *yāthāsanthatika*).

XIII. Dormir assis (*naishadika* pâli *nesajjika*).

Dans la liste septentrionale, comme on le voit, on ne trouve pas les articles IV et VI ; par contre, elle a un autre article (*nāmatika-anga*), qui prescrit l'emploi du feutre (*namata*) ¹.

D'après la théorie, toutes ces subdivisions de la règle ascétique *peuvent* être observées par les moines, douze par les novices-hommes, huit par les religieuses, sept par les novices femmes, et deux par les laïques ; ce qui, selon une manière de calculer habituelle aux Bouddhistes, donne en tout 42 articles ². Les articles 7-11 ne sont pas applicables aux religieuses ; la pratique des articles 11-13 leur est même expressément interdite, ce qui revient à dire qu'elles ne sont tenues qu'à observer les six premiers articles, et qu'en aucun cas elles ne peuvent vivre en ermites. Le novice peut observer

3. Ces absurdités scolastiques se trouvent chez Hardy *E. M.* 99.

1. Le mot *namataka* n'est pas inconnu aux Méridionaux : *Culla-Vagga* 10, 10 il est défendu aux religieuses de porter du *namataka* ; 5, 19 ; le Buddha en permet l'usage aux moines, quoique peut-être pas pour des vêtements ; *Buddhagosha* l'explique par « étoffe de poil de chèvre ». On le mentionne encore 5, 11.

2. Les Singhalais surtout s'entendent, en matières chronologiques, à multiplier les nombres d'années ; par exemple ils laissent les 9 Nandas régner ensemble pendant une période de 22 ans, et les mêmes, chacun à part, pendant une période d'égale longueur : ce qui donne pour le règne des Nandas, 44 ans. Nous reviendrons sur ce point.

tous les préceptes, sauf le second ; évidemment parce qu'il n'a pas encore fait de vœux solennels, et n'appartient pas encore, strictement parler, au Sangha. Les laïques peuvent suivre les préceptes 5 et 6, mais aucun autre.

Il ne semble pas difficile de reconnaître le principe fondamental des Dhutāngas : ils forment une *somme* de règles ascétiques, à l'usage de moines et d'ermites. Des douze articles de la liste septentrionale, les six derniers sont rédigés exclusivement en vue de ceux que leur caractère poussait à une vie d'ascétisme outré dans la solitude ou dans des lieux sauvages. Le fait que de tels ermites pouvaient faire partie de la Congrégation est prouvé par les règles spéciales que le Buddha établit¹ en leur faveur¹ ; on les appelle « moines vivant dans la solitude » (*Aranyakabhikshu*) et ils peuvent être rapprochés des Vaikhānasas ou des Vānaprasthas. Ils doivent se munir d'une provision d'eau et de vivres, ou du moins s'arranger pour qu'ils puissent les fournir au besoin ; ils doivent savoir allumer le feu et connaître les constellations, afin de pouvoir déterminer le jour du mois — toutes choses utiles au Vānaprastha, qui doit faire des sacrifices journaliers et recevoir des hôtes, mais parfaitement superflues pour le membre d'un couvent. On raconte l'occasion qui donna lieu à la promulgation de règles particulières à ces sortes d'ascètes ; il arriva un jour, dit-on, qu'un grand nombre d'ascètes se trouvaient dans la solitude, sans posséder des provisions et sans avoir les connaissances énumérées plus haut. Vinrent des brigands, qui demandèrent à ces vénérables personnages : « Avez-vous de l'eau ? » Réponse : « Non ». — « Avez-vous du feu ? » Réponse : « Non. » — « Dans quelle constellation se trouve la lune ? » — « Nous ne le savons pas » etc. Les brigands se fâchèrent et rossèrent les ascètes d'importance. Ceux-ci racontent l'histoire aux autres moines, qui la transmettent au Maître : celui-ci promulgue les préceptes

1. *Culla-Vagga*, 3, 6.

énumérés plus haut. L'absurdité de cette historiette est trop évidente pour qu'on ait besoin d'y insister. La vraie raison qui conduisit à l'admission des règles plus strictes d'ascétisme, semble bien avoir été le désir de rendre facile aux ermites l'entrée dans la doctrine du salut.

La vie au pied d'un arbre ², est mentionné, dans la formule de l'ordination, comme une des quatre mortifications indispensables au moine ; mais comme le Buddha des livres canoniques enlève d'une main ce qu'il donne de l'autre, il est permis au fils de Çākya d'adopter un genre de vie moins dur. Un exemple plus saillant encore de cette casuistique accommodante se rencontre à propos de l'article I^{er} qui recommande de porter des vêtements composés de haillons ramassés. Néanmoins, le Maître défend quelque part ³ expressément
 19 de se vêtir *entièrement* de la sorte * — quel que soit le sens précis de l'expression — et cela à propos de l'événement que voici : Un jour, un moine se promenait, vêtu ainsi complètement de haillons, et portant une tête de mort comme pot à aumônes. Une femme fut tellement effrayée à ce spectacle, qu'elle poussa un cri, croyant qu'un diable lui était apparu. Les gens s'indignèrent, et dirent : « Comment est-il possible que des fils de Çākya ⁴ portent une tête de mort en guise de pot à aumônes, comme s'ils étaient des diables ? » On apprit au Seigneur ce qui était arrivé, et il dit : « Moines il ne faut pas porter une tête de mort en guise de pot à aumônes ; celui qui le fait, commet une faute. Il n'est pas non plus permis de se vêtir entièrement de haillons ramassés sur un tas d'ordures ; celui qui le fait, commet une faute. »

Ce qui fait l'intérêt de ce récit, c'est qu'il semble contenir une allusion à certains ascètes porteurs de crânes, les Kāpālikas ou Kapāladhārin ; d'où l'on peut conclure que ces

2. La même façon de vivre est mentionnée Manu, 6, 26, à l'endroit où il est question des différentes sortes de demeure du Vaikhānasa.

3. *Culla-Vagga*, 5, 10.

4. Ce pluriel paraît bizarre.

sortes de saints terrestres et d'adorateurs de Çiva existaient déjà du temps de la rédaction du Culla-Vagga.

Quoique tous les Dhutāngas ne soient pas également obligatoires, la pratique n'en est pas moins méritoire. Tous les Buddhas antérieurs les appréciaient hautement et y attachaient une grande valeur ¹. L'exercice en est accompagné de vingt-huit vertus, et tout homme qui les observe complètement peut être sûr qu'il possède dix-huit bonnes qualités. C'est ce qu'enseigna le vénérable Nāgasena au Roi Milinda, dans une des conversations qu'ils eurent ensemble ². Le Père de l'Église avait prouvé par des faits que des laïques, eux aussi, avaient plusieurs fois réussi à atteindre le Nirvāna définitif : des millions et des millions d'hommes et de dieux avaient réussi, après avoir goûté les joies de la vie séculière et sans avoir jamais embrassé l'état monastique, à parvenir au véritable Nirvāna. Le Roi demande alors à quoi sert tout cet ascétisme, et Nāgasena répond, non pas directement, * 20 cela serait contraire à ses habitudes, mais d'une façon évasive, que les règles monastiques sont accompagnées de vingt-huit faveurs. Il les énumère, mais nous n'avons pas besoin de répéter ici cette énumération.

Dès l'origine, comme nous pouvons l'inférer des plus anciens documents, le Saṅgha a été une fusion ou une réunion de trois classes d'ascètes ou de Çramaṇas, qui correspondent aux Parivrājakas, aux Vaikhānasas et aux Brahmacārinis à perpétuité. Dans le système plus développé du Mahāyāna, on les retrouve encore sous les noms pompeux de Bodhisatvas, de Pratyekabuddhas et de Disciples ¹. Tous désirent atteindre le même but, quoique d'une façon différente.

1. Dans le passage du *Mahāvastu* cité plus haut (p. 15, note 3) un Pratyekabuddha mène la vie d'un ermite solitaire qui *sāvadānaṃ piṇḍāya carati*.

2. *Mil. P.* 351.

1. Comp. la note 2 de la p. précédente et t. I, p. 390.

CHAPITRE II

ADMISSION DANS L'ORDRE. — NOVICIAT. — ORDINATION.

L'entrée de la Congrégation est permise à toute personne, quel que soit son rang ou sa position sociale, sauf plusieurs exceptions. Sont exclus : les soldats, les brigands, les bandits échappés de prison, les voleurs qui ont été mis au pilori, ou qui ont été fustigés ou marqués, les personnes atteintes de la lèpre, grave ou légère, de crétinisme, de phtisie, ou d'épilepsie; les débiteurs en fuite et les esclaves. Il est expressément défendu, en outre, d'admettre à l'ordination proprement dite (*upasampadā*) les individus qui ont tué leur père ou leur mère, ceux qui ont tué un Arhat ¹, ceux qui ont violé une religieuse, ceux qui ont causé un schisme dans la communauté, ceux qui ont versé le sang, les hermaphrodites, les boiteux, les paralytiques, les mutilés, les aveugles, les muets, les sourds, les bossus, ceux qui sont atteints de maladies graves, les apostats qui ont passé à une
21 autre secte, * les personnes qui se sont introduites dans la communauté d'une façon détournée, les animaux ¹. Si de tels individus ont reçu l'ordination, ils doivent être exclus de la communauté après coup. En ce qui concerne les femmes qui se présentent à l'Upasampadā, elles doivent être saines, non mutilées, ne pas être issues de la caste des soldats,

1. Arhat a évidemment ici l'ancien sens de « maître », Guru.

1. *Mahā-V.* 1, 39 et ss.; Hardy *E. M.* 17.

n'être ni esclaves, ni débitrices en fuite ². Nul ne peut être reçu comme Çrāmaṇera ou novice, à moins d'avoir obtenu la permission de ses parents et d'être âgé de sept ans au moins.

La plupart des exceptions à la règle de l'admission générale, que nous venons d'énumérer, sont faciles à expliquer. Cependant les rédacteurs du Vinaya-Piṭaka se sont empressés de justifier les exceptions par des historiettes inventées après coup. D'après eux, au début, on avait admis toutes les catégories énumérées; ce n'est que graduellement, lorsque des conséquences malheureuses se firent sentir, qu'on proclama les prohibitions. Nous avons vu, dans la légende du Buddha, comment celui-ci fit admettre son propre fils Rāhula en qualité de Çrāmaṇera, et comment lui-même fixa plus tard, après avoir entendu les réclamations de Çuddhodana à ce propos, la règle qu'aucun mineur ne pourrait être admis, qu'avec permission des parents. Non moins remarquables sont les autres historiettes, qui doivent servir à expliquer l'origine de telle ou telle exception. C'est ainsi que le récit suivant ³ est destiné à apprendre à la postérité, comment il s'est fait que des personnes atteintes de certaines maladies ne sont pas admises dans la Congrégation.

Une fois il y avait dans le pays de Magadha cinq maladies répandues : lèpre, crétinisme, lèpre légère, phtisie et épilepsie. Les patients vinrent chercher du soulagement chez Jivaka, mais celui-ci les renvoya, ayant trop à faire comme médecin ordinaire du roi Bimbisāra, du harem de celui-ci et de la Congrégation dont le Buddha était le chef ⁴. Les gens comprirent que, dans ces circonstances, * il était dans leur 22
propre intérêt de se faire admettre parmi les fils de Çākya, car, une fois devenus moines, ils avaient le droit d'être

2. Les vingt-quatre empêchements (*antarāyika dhamma*) à l'ordination d'une novice-femme sont énumérés *Culla-V.* 10, 17.

3. *Mahā-V.* 1, 39.

4. Le narrateur sous-entend que, dans ce temps-là, Jivaka était le seul et unique médecin connu.

traités par le célèbre médecin. Ils devinrent donc membres de la communauté et furent soignés par le médecin particulier du roi et du clergé. Il arriva justement que beaucoup de moines tombèrent malades, de sorte que Jivaka accablé d'ouvrage, ne fut plus en état de soigner convenablement le roi. Un individu atteint des cinq maladies ¹ énumérées, alla voir Jivaka, pour implorer son secours médical : celui-ci avait à ce moment-là trop à faire pour soigner le malade. L'homme devint moine, et fut vite guéri, grâce aux soins de ses frères et à l'art du médecin. A peine fut-il guéri, qu'il quitta l'ordre et se mit à se promener sur le grand chemin. Jivaka, rencontrant l'homme, ne fut pas peu étonné, et lui demanda : « Me trompé-je? Ne vous êtes-vous pas fait recevoir moine? » La réponse fut affirmative. « Et pourquoi l'avez-vous fait? » demanda le médecin. L'homme aux cinq maladies lui expliqua ses raisons. Jivaka se fâcha, et se plaignit au Buddha, de ce qu'on eût admis dans l'ordre un homme atteint de cinq maladies; il pria qu'on prit des mesures pour que pareil fait ne pût se renouveler. Il s'éloigna, après que le Maître l'eût fortifié et réconforté d'un discours édifiant. Ceci fut cause que le Seigneur s'adressa aux moines réunis, disant : « Un homme atteint des cinq maladies ne peut être reçu moine; celui qui l'admet aux vœux monastiques commet une faute. »

Un autre récit, destiné à justifier historiquement l'exclusion des soldats ², revient, en résumé, à ceci :

Il arriva une fois que le roi Bimbisâra envoya des troupes, pour réprimer des troubles dans un pays près de la frontière. * Les plus intelligents parmi les soldats comprirent que c'était un péché de faire la guerre et résolurent d'embrasser

1. Il semble que ce soit pour abrégé le récit, sans se soucier de la vraisemblance, que le narrateur a représenté son personnage comme infecté des cinq maladies à la fois. Cette complication de maladies n'empêche d'ailleurs pas le patient d'aller et de venir.

2. *Mahâ-V.* 1, 40.

l'état monastique. Ils demandèrent à être admis dans la congrégation des fils de Çākya, ce qu'on leur permit. Lorsque les commandants de l'armée apprirent que plusieurs soldats avaient déserté, et quelle en était la cause, ils en furent étonnés, et communiquèrent le fait au roi Bimbisāra, qui, à son tour, mit au courant les fonctionnaires chargés de rendre la justice. Ceux-ci jugèrent que les moines devaient être sévèrement punis, mais Bimbisāra se contenta de se plaindre au Buddha, et donna à entendre que, pour l'avenir, les Vénérables devaient s'abstenir d'admettre des soldats dans l'Ordre. Lorsque le Roi, après avoir écouté le sermon obligatoire, fut parti, le Seigneur parla aux moines et dit : « Aucun soldat, moines, ne peut embrasser l'état monastique. »

Plus singulier encore est le fait historique que voici, qui amena l'exclusion des animaux ¹.

Certain Nāga ² se dégoûta de son état de Nāga et voulut devenir homme. Pour en venir à ses fins, il se fit admettre parmi les fils de Çākya, l'état monastique étant un moyen convenable pour se délivrer de la nature de Nāga et s'humaniser complètement. Un jour, il arriva que le frère dont il partageait la cellule, se leva, et sortit. Le Nāga, se voyant seul, s'endormit tranquillement. C'est une particularité des Nāgas qu'ils possèdent le pouvoir de prendre une forme humaine, sauf en deux cas : pendant le sommeil * et pen- 24
dant la copulation ; alors leur véritable nature se manifeste. Dès que le Nāga se fut endormi, tout le couvent fut rempli du corps du serpent, tellement, que les replis sortaient des fenêtres. A cette vue, le moine revenu de sa promenade, fut épouvanté. Il donna l'alarme, et les autres

1. *Mahā-V*, 1, 63.

2. Les Nāgas sont des êtres à forme de serpent, qui, dans certaines circonstances, peuvent prendre une forme humaine ; ils vivent dans le monde souterrain et au fond des eaux et jouent, comme nous l'avons vu, un rôle assez important dans l'histoire du Buddha ; on les compte parmi ses admirateurs les plus ardents, quoique quelques-uns d'entre eux lui soient hostiles.

moines accoururent pour voir ce qui était arrivé. Le bruit éveilla le Nāga et celui-ci se leva. A la demande, qui il était, il répondit qu'il était un Nāga, et lorsqu'on lui demanda la raison de sa conduite, il ne refusa pas de donner les éclaircissements nécessaires. Les moines avertirent le Maître, qui convoqua immédiatement le chapitre. Adressant d'abord la parole au Nāga, il dit que les Nāgas ne sont pas aptes à suivre les règles de la discipline ascétique ; et il lui conseilla en même temps de venir, à l'avenir, assister quatre fois par mois aux réunions religieuses, afin d'être délivré de sa nature de Nāga et d'obtenir la qualité d'homme. Profondément affligé, les larmes aux yeux et se lamentant, le Nāga s'éloigna. Alors le Seigneur prit de nouveau la parole, enseigna les moines sur les particularités physiologiques des Nāgas, et finit par dire qu'aucun animal ne peut être admis à l'ordination, et que, si l'ordination avait eu lieu, l'animal devait être expulsé de la communauté.

L'entrée dans l'Ordre s'appelle d'ordinaire *pravrajyā*, (pāli *pabbajjā*) ; l'admission de nouveaux membres *pravrajāna* (pāli *pabbājana*). On distingue de la Pravrajyā l'ordination ou Upasampadā ¹.

Du temps de la fondation de l'Ordre, on ne faisait probablement d'autre différence entre Pravrajyā et Upasampadā que celle qui découle du sens primitif des mots eux-mêmes ; le premier signifie, en effet, l'acte de quitter sa demeure pour mener une vie errante ou ascétique ; le second équivaut sim-
 25 plement à « entrée ». D'après la légende, * le Seigneur, dès qu'il eut reçu la qualité de Buddha, convertit par l'exposé de sa doctrine, les Cinq, puis Yaças et les amis de celui-ci, de sorte qu'il se vit bientôt entouré de soixante disciples. Ces disciples parcoururent en un laps de temps incroyablement court

1. Ce terme est plus rare chez les Bouddhistes septentrionaux ; on le trouve cependant parfois, par exemple *Kāraṇḍa-Vyāha* 96. Chez d'autres sectes, le terme le plus habituel pour « consécration du moine » est *dikṣhā*, le mot sanscrit habituel pour « admission ».

les quatre degrés de la sanctification ¹, et demandent au Maître de leur accorder la Pravrajyâ et l'Upasampadâ en même temps, à quoi le Seigneur répond : « Viens, moine ! c'est une bonne doctrine que le Dharma ; mène une vie spirituelle ², pour éviter la souffrance. » Après quelque temps, les moines qui ont été envoyés pour répandre la doctrine ³, reviennent, avec les personnes qui désirent recevoir la Pravrajyâ et l'Upasampadâ auprès du Buddha ; ce qu'ils désirent, c'est d'être reçus et ordonnés par le Buddha en personne. Le Maître a l'idée qu'il serait convenable de donner aux moines la permission d'accomplir la Pravrajyâ et l'Upasampadâ dans les endroits et pays mêmes où ils répandent la doctrine.

Il communique le résultat de ses réflexions aux moines, et conclut : « Je vous permets, moines, d'accomplir l'admission et l'ordination dans les différents pays ou contrées. Ceci aura lieu ainsi : d'abord, vous devez faire raser au candidat la chevelure et la barbe ; vous lui ferez revêtir l'habit de moine ; il jettera le manteau sur une épaule, tombera aux pieds des moines, et, accroupi, tendant respectueusement en avant les mains jointes, il dira : « Je me réfugie près du Buddha ; je me réfugie près du Dharma ; je me réfugie près du Sangha », et ainsi jusqu'à trois fois. Il vous est permis de faire accomplir la Pravrajyâ et l'Upasampadâ conformément à cette formule. » — Plus tard, à ce qu'on dit, le Maître révoqua cet ordre, en tant qu'il décréta que l'Upasampadâ devait s'accomplir en plein chapitre, et sur une proposition formelle ⁴.

Même sous cette forme plus régulière, plus pompeuse, * 26 l'Upasampadâ n'est au fond que l'ordination solennelle qui accompagne la Pravrajyâ ¹. Supposons qu'une personne au-

1. *Jâtaka*, Introd. 82.

2. Ou : mène une vie de chasteté (*brahmacarya*).

3. *Mâha-V.* I, 12 ; comp. *Jâtaka*, passage cité.

4. *Mâha-V.* I, 28.

1. C'est ainsi, par exemple, que le laïque Bhanduka recut à la fois la Prav-

dessous de vingt ans voulût renoncer au monde et fit connaître son désir de devenir religieux : dans ce cas, l'ordination ne pouvait avoir lieu, mais la Pravrajyâ n'en avait pas moins été accomplie. On comprend qu'il eût été impossible de refuser l'admission en de telles conditions, et qu'en même temps on ait donné à cette admission temporaire le nom de Pravrajâna. Cependant cette sorte d'admission, elle aussi, était liée à des conditions, sur lesquelles nous reviendrons.

Les néophytes qui avaient appartenu à une autre secte devaient se soumettre aux mêmes conditions que les néophytes ordinaires, mais devaient subir en outre un temps d'épreuve de quatre mois². Dans une assemblée du chapitre, le candidat doit manifester son désir d'être admis, en accomplissant les formalités ordinaires et humiliantes ; et demander jusqu'à trois fois qu'on lui accorde un temps d'épreuve de quatre mois. Un des moines, doué de l'éloquence nécessaire, appuie la requête, et propose d'accorder au candidat la faveur demandée. Si personne n'élève d'objection, on admet la requête. Naturellement, pendant le temps d'épreuve, le candidat doit faire preuve d'une bonne conduite et de convictions assurées. Deux sectes étaient exemptées du temps d'épreuve : les Agnikas ou adorateurs du feu, porteurs de tresses, et les membres de la famille des Çâkyas. Les Agnikas étaient exemptés comme partisans de la doctrine du salut par les œuvres, les Çâkyas parce que le Buddha avait voulu accorder un privilège spécial à ceux de sa race. On ne voit pas bien pourquoi les premiers étaient exemptés d'une épreuve préliminaire en entrant dans une secte qui soutenait justement le contraire de la doctrine du salut par les œuvres : probablement parce qu'on pouvait être assuré de la rigidité de leurs principes moraux.

rajyâ et l'Upasampadâ, et la dignité d'Arhat par dessus le marché. Ceci avait lieu du temps d'Açoka : *Dipavaṃsa*, 12, 62 et ss.

2. *Mahâ-V.* 1, 38. Le temps d'épreuve s'appelle *parivâsa*, terme qui signifie aussi isolément temporaire, infligé comme pénalité.

* Il ne faut pas confondre, comme on le fait souvent, avec 27 les nouveaux convertis et les néophytes, les Çrâmaṇeras. Le Çrâmaṇera est un élève-prêtre, un novice, un séminariste, en un mot, le pendant du Brahmacârin des Âryas, mais, strictement parlant, il n'appartient pas encore à la Congrégation. On l'élève pour qu'il puisse devenir moine, mais il ne l'est pas encore; il ne peut assister à la lecture du Prâti-moksha ¹, ni suivre le second article des Dhutāngas ², ce qui prouve qu'il ne pouvait porter l'habit complet de l'ordre, quel que soit l'usage actuel.

Comme le Brahmacârin, le novice ne peut être reçu avant sa huitième année, et de même que le Brahmacârin doit s'être appliqué pendant douze années au moins à l'étude, avant d'être admis, par le baptême, comme membre de la société, le novice ne peut être ordonné avant sa vingtième année, comme membre de la Congrégation.

Pas n'est besoin de beaucoup de formalités pour être admis comme Çrâmaṇera. D'après la règle actuellement observée à Ceylan, le jeune garçon fait connaître son projet d'embrasser la vie religieuse à l'un des moines plus âgés. Il vient chez celui-ci, après s'être baigné, la tête rasée, et lui adresse la demande d'être revêtu de l'habit jaune qu'il a lui-même apporté. Le prêtre le revêt de l'habit, et lui récite ou lui fait réciter le crédo des trois articles. Puis le novice doit réciter le Décalogue bien connu (Daçaçila) et promettre de l'observer à l'avenir ³.

On ne dit pas si, par « vêtement jaune » il faut entendre l'habit tout entier composé de trois pièces, le véritable vêtement de l'ordre. S'il en est ainsi, l'usage est un abus d'une époque plus récente, car la règle citée du Dhutānga ne s'applique pas aux novices. On leur enseignait le décalogue ⁴,

1. *Mahā-V.* 2, 36.

2. Voir plus haut.

3. Hardy, *E. M.* 23.

4. *Mahā-V.* 1, 56.

mais ils n'avaient pas besoin de le réciter au moment de l'ordination.

28 * Pour ces raisons, on a à certains égards le droit de parler de la Pravrajyâ d'un novice ¹, quoique la cérémonie de la barbe rasée ne puisse avoir lieu, naturellement, quand il s'agit de jeunes garçons de huit ans. Chez les Indiens païens, il est d'usage d'accomplir, dans la seizième ou dix-huitième année, la cérémonie du Godâna, c'est-à-dire de la barbe rasée ². C'est un fait remarquable, qu'à une certaine occasion, le Buddha prescrit ³ « qu'aucun garçon au-dessous de quinze ans accomplis ne peut être admis à la Pravrajyâ », ce qui fait penser involontairement à une tentative des Bouddhistes en vue de créer une prescription ressemblant à certains égards au Godâna. La différence entre l'admission d'un Çrâmaṇera et la Pravrajyâ d'un « garçon » de quinze ans n'est pas claire; mais en Chine existe l'usage de raser complètement, à l'âge de quinze ans, la tête du novice, qui acquiert ainsi les droits du moine ⁴. Ce dernier détail est, ou bien mal exprimé, ou un abus postérieur.

Les obligations du novice sont identiques à celle du Brahmachârin : il doit vivre dans un état de continence et de chasteté absolues; il doit mendier sa substance journalière; il

1. Il est inexact de dire, comme le fait Childers, *Pali Dict.* 305, que le Çrâmaṇera est un membre du Saṅgha, et que le Çrâmaṇera serait un « doyen », le Thera « un prêtre ». Çrâmaṇera est régulièrement et continuellement opposé à Bhikshu; tandis que Thera est un ecclésiastique plus âgé, opposé à Anuthera et Nava.

2. Par exemple *Pâraçkara-Gr̥hyasûtra*, 1, 2, 3; *Āçvallyana-Gr̥hyasûtra*, 1, 19. On peut se demander si le sens primitif n'a pas plutôt été une opération exécutée sur les cheveux pendant des deux côtés du visage; mais nous ne pouvons ici examiner cette question.

3. *Mahâ-V.* 1, 50; nous ne comprenons pas l'expression *kāke uttepetum*; *kāka* rappelle *kākapaksha*, mèche de cheveux sur la tempe d'un jeune garçon.

4. D'après Smith, *China*, cité par Hardy, *E. M.* 18. De même, dans le Tibet, le Çrâmaṇera peut recevoir dans sa seizième année ce qu'on appelle une seconde ordination : à partir de ce moment, il est obligé de suivre cent douze des deux cent cinquante-trois des articles du Prâtimoksha; Koeppe, *Rel. des B.* II, 265.

doit non seulement être un disciple zélé et régulier, mais encore un serviteur soumis de son maître. On comprend qu'il soit défendu à un moine d'avoir auprès de lui plus d'un Çramaṇera en qualité de serviteur et de pupille ⁵.

* L'ordination d'un moine a lieu dans une réunion du chapitre, en présence de dix membres au moins. Les formalités en usage sont décrites dans les saintes écritures ¹, par conséquent anciennes. Avec quelques suppléments insignifiants on les trouve réunis dans un manuel du cérémonial, intitulé *Kammavācā*, dont le premier chapitre contient le formulaire de l'*Upasampadā* ². A ce formulaire, nous empruntons la description qui suit.

Le candidat doit d'abord choisir son *Upādhyāya* ³. A Ceylan, cela se fait actuellement dans une réunion plénière du chapitre, mais le formulaire proprement dit ne décide rien à cet égard ⁴. Après le choix de l'*Upādhyāya*, on s'assure de ce que le candidat est déjà en possession du pot à aumônes et des vêtements nécessaires. Le moine qui prend la parole ⁵ de-

5. Voir *Mahā-V.* 1, 52, où l'on indique comme cause de cette défense un cas d'immoralité qui se serait présenté. Pas n'est besoin de recourir à des anecdotes immorales et révoltantes, pour comprendre qu'il est peu compatible avec le genre de vie d'un Çramaṇa d'avoir plus d'un serviteur à la fois.

1. Surtout *Mahā-V.* 1, 28, 30, 76, 77.

2. Ce chapitre a été publié par M. Dickson (texte et traduction anglaise), dans le *Journ. Roy. As. Soc.*, VII, 1-16 (New ser.); une édition antérieure, sous le titre *Kammavākya*, avec traduction latine, a été publiée par le prof. F. Spiegel. Une description de la cérémonie se trouve aussi chez Bigandet, II, 272; Hardy, *E. M.* 44.

3. C'est-à-dire, maître, directeur, supérieur spirituel; c'est aussi le titre du chef ou de l'abbé d'un couvent, nommé actuellement à Ceylan *Mahānāyaka*. L'*Upādhyāya* préside le chapitre.

4. Le passage donné par Dickson, p. 3 n'appartient pas au formulaire, qui ne commence, conformément à la règle, qu'à partir des mots : « Gloire à Buddha. » — Les Singhalais ne s'opposent pas à la présence, lors de la cérémonie, de Çramaṇeras et de laïques; ce qui prouve qu'ils n'observent plus les anciennes prescriptions.

5. Le moine qui prend la parole doit être capable de bien s'exprimer. Selon l'usage, ce moine est l'*Ācārya*, le précepteur du candidat; *ācārya* est aussi le titre du prier d'un couvent; mais au fond, celui qui prend la parole n'est

mande : « Est-ce là votre pot à aumônes? » — « Oui, seigneur. » — « Est-ce là votre manteau? » — « Oui, seigneur. » — « Est-ce là votre vêtement de dessus? » — « Oui, seigneur. » — « Est-ce là votre vêtement de dessous? » — « Oui, seigneur ». Puis, le moine prie le candidat de s'éloigner et de se tenir debout à une certaine distance, * et dès que le candidat s'est conformé à cette demande, le moine communique au chapitre que le candidat désire être ordonné sous le vénérable N. N. Puis il déclare qu'il va instruire le candidat, si l'assemblée le permet : il se retourne vers le candidat et l'exhorte à donner une réponse véridique aux questions suivantes : « Êtes-vous affligé d'une des affections que voici : lèpre, goître, lèpre légère, phtisie, épilepsie? » — Après une réponse négative, il continue : « Êtes-vous un être humain? du sexe mâle? votre propre maître? vous n'avez pas de dettes? vous n'êtes pas soldat du Roi? vous avez l'autorisation de vos parents? vous êtes âgé de vingt ans accomplis? il ne manque rien à votre équipement (c'est-à-dire pot à aumônes et costume)? » Quand le candidat a donné une réponse satisfaisante à toutes ces questions, il doit donner son propre nom et celui de son Upādhyāya; après quoi le moine qui prend la parole se tourne vers l'assemblée et déclare qu'il a instruit le candidat, et qu'il propose, si le chapitre approuve, de procéder à un examen ultérieur. C'est ce qui se fait. Le candidat, s'étant approché, adresse au chapitre, jusqu'à trois fois, l'humble prière de vouloir bien lui conférer l'ordination désirée. Le moine qui a la parole répète la demande, ainsi que les questions déjà faites, mais cette fois *au milieu* des moines réunis. Puis il déclare que le candidat possède toutes les qualités désirées, et propose de laisser se faire l'ordination, le vénérable N. N. étant supérieur. « Que celui qui est

qu'un *karmācārya*, maître des cérémonies. A Ceylan, lors de l'ordination, il y a deux « tutors », comme M. Dickson les appelle; en Birmanie, où l'on est mieux au courant et où l'on se conforme davantage aux vieux usages, il n'est question que d'un moine qui prend la parole, le *karmācārya* : Bigandet, l. c.

pour, se taise, que celui qui est contre, parle. » Si la formule qui propose l'admission a été répétée trois fois sans que personne prenne la parole, celui qui a la parole conclut : « Comme l'assemblée garde le silence, je dois admettre que la demande du candidat a été accordée. »

Une fois ces formules prononcées, on mesure la longueur de l'ombre, on proclame la saison, l'heure du jour et le numéro d'ordre de l'assemblée ¹. Suit un discours, adressé au 34 candidat nouvellement admis, où on l'exhorte à se contenter des quatre choses nécessaires, et à s'abstenir des quatre péchés capitaux.

La première chose nécessaire, quand on renonce au monde est : de vivre des restes d'aliments qu'on a reçus en aumône. « Pendant toute votre vie ¹, ce doit être votre préoccupation ; vous devez considérer comme un luxe ², un repas offert à la Congrégation, un repas offert pour une raison spéciale, une invitation à dîner, une distribution de vivres par voie de tirage au sort ³, des repas donnés une fois tous les quinze jours, les jours de sabbat et le premier du mois. »

La seconde chose nécessaire, quand on renonce au monde est : de porter des vêtements composés de haillons ramassés dans la rue (ou sur un tas d'ordures). « Pendant toute votre vie, ce doit être votre préoccupation ; vous devez considérer

1. Il n'est pas question d'un calcul de l'année. M. Dickson remarque : « The hour, day and month are carefully recorded, in order to settle the order of seniority among the newly ordained priests. » Mais, pour constater l'ancienneté, on n'avait pas besoin de toutes ces complications, on n'avait qu'à faire suivre les noms de numéros d'ordre, 1, 2, 3, etc.

1. Cette formule est en contradiction absolue, quant à la lettre et à l'esprit, avec la liberté qu'a le moine de renoncer à la vie religieuse.

2. *Atirekalābha*, proprement gain superflu, ce qui est plus que le nécessaire.

3. Actuellement, à Ceylan, cela se fait ainsi : Quelques laïques qui désirent régaler les moines, écrivent chacun son nom sur une feuille qui sert de billet de loterie (*calakā*) ; on met les billets dans un pot, et chaque religieux en retire une feuille ; puis chacun d'eux se rend à la maison de la personne dont il a tiré le nom, pour recevoir son repas.

comme un luxe : un habit de toile, de coton, de soie, de laine ou de quelque espèce de chanvre ».

La troisième chose absolument nécessaire est : d'habiter au pied d'un arbre. « Pendant toute votre vie, ce doit être votre préoccupation ; pour vous ce sera un luxe de demeurer dans un couvent, un sanctuaire ⁴, un temple (ou : palais, tour) une maison en pierre, une grotte. »

La quatrième chose nécessaire, est : de n'employer comme remède que de l'urine de vache. « Pendant toute votre vie, ce doit être votre préoccupation ; du luxe sont : le *ghee*, le beurre le miel ou le sucre ⁵. »

A chacune de ces observations, le nouvel ordonné répond 32 qu'il s'y conformera ; * puis on lui inculque la nécessité de s'abstenir des quatre péchés capitaux, dans l'ordre suivant :

« Le moine ordonné ne doit pas avoir des rapports charnels avec un être du sexe féminin. Le moine qui commet ce péché n'est plus un ascète, un fils de Çākya. De même qu'un individu qui à la tête séparée du tronc ne peut continuer à vivre, le moine qui a commis ce péché capital ne peut plus être un ascète, un fils de Cākya. Vous devez éviter ce péché votre vie durant ¹. »

« Le moine ordonné ne doit s'approprier aucun objet, quel qu'il soit, même un brin d'herbe, qui ne lui a pas été donné. Le moine qui commet ce péché ², n'est plus un ascète

4. *Aḍḍhayoya*, mot dont la vraie signification est inconnue ; on l'explique « bâtiment en forme de Garuḍa » ; et comme un pareil bâtiment est nommé nettement un *Caitya*, nous avons traduit « sanctuaire ». Nous rencontrerons le mot dans la suite.

5. Comme remèdes, bien entendu ; le moine bien portant ne doit absolument pas manger de ces substances.

1. Cette prescription est aussi claire que possible, contrairement à la phraséologie ordinaire des Bouddhistes, et contrairement aussi à la pratique, qui permet de renoncer au vœu religieux.

2. Le texte dit, d'une manière plus détaillée : le moine qui s'approprie comme un voleur un *quart* ou une chose qui a la valeur d'un *quart*, sans qu'elle lui a été donnée.. » M. Dickson remarque à ce propos que le *quart* est 1/4 de *pagode* (pièce d'or qui vaut environ dix francs.) Cette explication

un fils de Çākya. De même qu'une feuille flétric, arrachée de la tige, ne peut reverdir, le moine qui a commis ce péché capital ne peut rester un ascète, un fils de Çākya. Vous devez éviter ce péché votre vie durant. »

« Le moine ordonné ne doit pas ôter la vie sciemment à un être vivant, fut-ce une fourmi. Le moine qui détruit une vie humaine, ne fût-ce que par avortement, n'est plus un ascète, un fils de Çākya. De même qu'un rocher une fois fendu ne peut être rétabli dans son ancien état, le moine qui a commis ce péché capital ne peut rester un ascète, un fils de Çākya. Vous devez éviter ce péché votre vie durant. »

« Le moine ordonné ne doit pas se vanter de posséder un pouvoir surnaturel. Si, dans une mauvaise intention, contrairement à la vérité, il prétend posséder un tel pouvoir, il n'est plus un ascète, * un fils de Çākya. De même qu'un pal- 33
mier, dépouillé de sa couronne, ne peut plus repousser, de même un moine qui a commis ce péché capital, ne peut plus être un ascète, un fils de Çākya. Vous devez éviter ce péché votre vie durant. »

A chacune de ces exhortations, le jeune moine répond par un solennel « Oui, Seigneur, ! » et la cérémonie est terminée.

L'ordination des religieuses se fait de la même manière, à peu près, que celle des moines. Au lieu d'Upādhyāya, celle qui préside le chapitre s'appelle Pavattini, c'est-à-dire directrice ¹. Les questions auxquelles doit répondre la postulante sont plus nombreuses, car elle doit être libre des vingt-quatre empêchements ². Dès que la proposition d'ordonner la postulante a été faite et admise, la future religieuse doit se rendre au chapitre des moines, et, avec les marques habituelles de soumission servile, supplier qu'on lui accorde le rang de religieuse, conformément à la décision du chapitre des

semble arbitraire : le *quart* peut aussi bien être un *paṭo* indien, c'est-à-dire environ la valeur de 5 centimes.

1. *Culla-V.* 10, 17.

2. Voir plus haut, p. 21.

nonnes. Suivent les mêmes formalités que lors de l'ordination d'un moine. Les vœux que doit faire la nouvelle ordonnée diffèrent quelque peu de ceux du moine : la seconde des quatre choses nécessaires ne lui est pas applicable ; en revanche, elle doit éviter huit péchés mortels ; les quatre mentionnés plus haut, et quatre autres, dont nous parlerons plus tard, à propos du Prâlimoksha.

Très différente de l'ancienne ordination, de nos jours encore en usage dans la fraction méridionale de l'Église, est celle qui était habituelle au Népal au moyen âge ³, et qu'on appelait Pravrajâ. La cérémonie dure trois jours, et consiste en actes symboliques, et en témoignages de respect rendus à des choses et des personnes sacrées ; le décalogue bouddhique et quelques autres formules ne manquent pas, mais l'ensemble porte l'empreinte indéniable d'une doctrine fort différente, à tendances mystiques, et prouve que la simple vie monastique, telle qu'on l'avait pratiquée anciennement, avait perdu son
 34 attrait. * Comme cette tendance s'accorde, avec la direction générale qui prédomine dans l'histoire du Bouddhisme septentrional, la Pravrajâ selon le rite du Népal méritait d'être mentionnée, au moins en passant.

Les vœux monastiques ne sont pas obligatoires pour toute la vie. Dès qu'un moine juge le joug de la discipline trop lourd à porter, il a la liberté de quitter l'ordre, après avoir fait connaître régulièrement son projet, et après avoir reçu permission du chapitre. S'il veut, plus tard, être réadmis dans l'ordre, il doit prononcer de nouveaux vœux. Dans l'Indo-Chine et à Ceylan, le nombre des personnes qui n'ont porté l'habit de l'ordre que pendant un temps, est fort considérable, comparé à celui des personnes qui restent dans le clergé pendant toute leur vie ⁴. Dans le Népal, le candidat avait même la liberté de se retirer dès les premiers jours qui sui-

3. Décrite d'après le *Pâjâ-kandâ* par Hodgson, *Essays*, p. 139.

4. Hardy, *E. M.* 46.

vaient son ordination.² Quand un homme, après avoir observé pendant au moins quatre jours, les règles de l'ordre, ne se sent pas de vocation véritable pour la vie religieuse, il doit se rendre près de son Guru³ dans le Vihâra, et lui dire : « Maître, je ne me sens pas capable d'embrasser plus longtemps la vie monastique; reprenez mon vêtement de dessus, et les autres insignes de l'ordre; et apprenez moi les règles de conduite du Mahâyâna, après m'avoir délivré de la règle des Disciples⁴. » — Le Guru répond : « En effet, en ces temps dégénérés, il est difficile d'observer les vœux monastiques; suivez donc les règles de conduite du Mahâyâna. Mais, tout en abandonnant la Pravrajyâ, vous n'êtes pas affranchi de l'observation des commandements suivants : Ne pas tuer. Ne pas voler. Ne pas commettre d'adultère. Ne pas mentir. Ne pas boire des boissons enivrantes. Être bienveillant envers tous les êtres. L'observation de ces commandements équivaldra pour vous à une Pravrajyâ; et, si vous les suivez, vous obtiendrez la délivrance. »

* On peut dire que la facilité avec laquelle le moine quitte 35 l'habit pour reprendre le costume laïque, prouve en faveur de la modération du Bouddhisme; mais il n'en est pas moins clair qu'un état intermittent de sainteté se concilie difficilement avec l'esprit des vœux que doit faire le religieux ou la religieuse. On peut même se demander si ces règles qui permettent de quitter l'ordre, existaient déjà à l'époque la plus ancienne.

2. Hodgson, *Ess.* 145.

3. Identique à l'Acârya : le maître.

4. C'est-à-dire faites que je devienne un Bodhisatva terrestre, dont la tâche principale consiste à prêcher la vérité et à se préoccuper des besoins spirituels des fidèles. Les mots « règle des Disciples » désignent la vie monastique, appelée aussi Htoayâna.

CHAPITRE III

ÉQUIPEMENT, DEMEURES, NOURRITURE ET MÉDICAMENTS

1. — HABILLEMENT ; AUTRES FOURNITURES ET OBJET DE NÉCESSITÉ JOURNALIÈRE.

Le costume officiel du moine (*cvvara*) consiste en trois morceaux (*tri-cvvara*) : un vêtement de dessous, un vêtement de dessus, et un froc ou capuchon. Le vêtement de dessous ¹ doit être porté de façon à ne laisser voir aucune partie du corps, du nombril au genou : c'est une sorte de pagne. L'habit de dessus ² doit couvrir le corps, des épaules au genou, mais de façon à laisser à découvert le haut du corps, du côté droit, et tout le bras droit. L'habit ou Saṅghāṭi va jusqu'au dessous

1. *Antaravāsaka*, dit aussi *nivāsana* ou *nivāsa*, au moins chez les écrivains septentrionaux. *Voy. des Pèl. B.* II, 69 ; Hodgson, *Ess.* 141 ; Comp. Hardy *E. M.* 115.

2. *Uttarāsāṅga*. Hiuén Thsang, *Voy. du Pèl. Bud.* II, 33 donne comme noms des trois vêtements Saṅghāṭi, Uttarāsāṅga et Saṅkakshikā ; mais, II, 69, Saṅghāṭi, Saṅkakshikā et Nivāsana ; il est permis de conclure que l'auteur se contredit, — à moins que la confusion ne soit imputable aux rédacteurs de ses écrits — mais non que Saṅkakshikā désigne le même objet qu'Uttarāsāṅga. Comme vêtement des religieuses, le Saṅkakshika dans la forme pâlie *sancacchika* est mentionné *Culla-V.* 10, 17, 2 ; c'est un autre vêtement que l'Uttarāsāṅga, Saṅghāṭi et Antaravāsaka. En général, la plus grande confusion règne en ce qui concerne les noms des vêtements et les règlements qui s'y rapportent. Un autre nom de l'habillement de dessus en général, ou d'un vêtement de dessus particulier, est *cvvara*, Hodgson, *Ess.*, l. c.

des genoux; d'après les uns c'est un manteau; on le confond souvent avec l'Uttarāsaṅga ³.

* La couleur des vêtements est jaune au Midi, rougeâtre au 36 Nord. Hiuen Tshang dit que de son temps la couleur variait du jaune au rouge ¹; dans l'Inde propre, elle doit avoir été habituellement rouge, car on trouve fréquemment le nom de « robes rouges » (*raktapaṭa*) appliqué aux moines et religieuses bouddhiques ². Un terme qui désigne les deux couleurs, est *kāshāya*, « de couleur tannée », ce qui comme notre « robe noire » désigne en général le vêtement ecclésiastique. Nous avons déjà appris à connaître le mot en traitant de l'Upanayana du Brahmachârin.

En dehors des trois vêtements exigés, les moines et les religieuses peuvent se servir d'un manteau contre la pluie, *varshāçatt* (pâli *vassikasāṭṭikā*) et d'une chemise de bain (pâli *udakasāṭṭikā*), que les fidèles leur offrent ³. On mentionne encore un sixième vêtement, *saṅkacchika*.

Une cérémonie originale consiste dans la distribution des vêtements, qui a lieu vers la fin de la saison de retraite, — ce qu'on appelle le déploiement du Kaṭhina ⁴. A cette occasion, la coutume exige que les fidèles offrent aux religieux des

3. Comp. Kooppen, *Rel. d. B.* II, 267. Bigandet, II, 274 décrit ainsi les trois vêtements : The *Tsirvaran* or yellow garment, is composed first of a piece of cloth bound to the loins with a leathern girdle, and falling down to the feet; second, of a cloak of a rectangular form, covering the shoulders and breast, and reaching sorohemat below the knee; and, third, of another piece of cloth of the same shape, which is folded many times and thrown over the right shoulder, the two ends hanging down before and behind.

1. *Mém.* I, 70.

2. C'est une circonstance digne de remarque que le même surnom (*raktava-sana*), d'après un dictionnaire, fut autrefois donné aux brahmanes dans la quatrième période de la vie, celle où ils étaient Bhikshus : Hemacandra, 809; *raktapaṭa* est employé quand il s'agit de Bouddhistes par Çaṅkara, comment. sur Bādarāyaṇa, 2, 2, 35; de religieuses, *Kādambari* 234; *raktāmbara*, *Sarvadarśana-Saṅgraha*, 24.

3. Il faut distinguer ces vêtements, selon *Mahā-V.* 8, 15. Cf. *Culla-V.* 10, 17, 2, 1; *Mahā-V.* 8, 20, 23.

4. *Mahā-V.* 7, 1, ss. Hardy, *E. M.* 121.

morceaux d'étoffe, destinés à être découpés en vêtements. Le don ne peut être reçu qu'officiellement, dans une réunion du chapitre, de cinq personnes au moins. L'étoffe doit être immédiatement transformée en vêtements par les moines, avec l'aide des laïques, et peinte en jaune : en vingt-quatre heures tout doit être achevé. Cet usage est commun aux deux fractions de l'Église, et doit être très ancien, puisqu'on trouve dans toutes les rédactions du Prātimoksha des règles relatives au Kathina ⁵.

- 37 * D'autres prescriptions relatives à la façon dont les vêtements doivent être reçus en don, portés, confectionnés, seront mentionnées quand nous traiterons du Prātimoksha.

Pour le moine, la chaussure doit être considérée comme un luxe. D'ordinaire, dans les pays méridionaux, il va nu-pieds, bien que l'emploi de sandales d'une semelle et de pantoufles soit autorisé. Il y a des prohibitions relatives à des chaussures de toute sorte, de toute forme et de toute couleur, possibles et impossibles ¹; c'était nécessaire parce que les éternels Six faisaient ou se faisaient faire à telle ou telle occasion, des chaussures contraires au modèle reçu ², non pas tant à ce qu'il semble, pour scandaliser le Maître, que pour donner aux rédacteurs des livres sacrés l'occasion de

5. Beal, *Catena*, 216, Vassilief *B*, 85 et 88, où l'on fait la remarque que la cérémonie du Kathina trahit son origine étrangère par le fait que, chez les Bouddhistes, les règles qui la concernent sont très confuses. Cette supposition est très vraisemblable; mais on avait en même temps le droit de demander quelles règles et quels dogmes ne sont pas confus dans le Bouddhisme, et ce qu'il contient d'original, en dehors justement de cette confusion. Les Septentrionaux possèdent un Kathina-Avadāna, dans lequel on explique que c'est une œuvre pie que d'offrir aux moines des vêtements et d'autres objets de première nécessité : Hodgson, *Ess.*, 19; comp. Burnouf, *Introd.* 39. — Au moment du voyage de Fa Hian dans l'Inde, c'était la coutume que les nobles, les bourgeois et les brahmanes offraient des vêtements au clergé. C'est évidemment le Kathina : Beal, *Travels of Fah-Hian*, 60.

1. C'est ainsi que, parmi les sandales prohibées, on met celles faites en peau de hibou.

2. *Mahā-V.* 5, 1-8; cf. Bigandet, 11, 286; Hodgson; passage cité.

dire quelles chaussures sont conformes à la règle orthodoxe, et qu'elles ne le sont pas. Dans le Népal, les sandales étaient en bois.

L'emploi de parasols n'est pas permis en règle générale, aux fils de Çākya. En effet, un jour, les Six se pavanaient, en grands seigneurs, un parasol à la main. Ce fait excita tellement l'indignation des Ājivikas, qu'ils firent connaître à un laïque orthodoxe le scandale que leur causait cette attitude inconvenante. Le laïque raconta la chose au Seigneur, qui, fidèle à son rôle d'écho de l'opinion publique, proclama immédiatement la prohibition : « Vous ne devez pas porter de parasol, moines ; celui qui le fait, se rend coupable d'un délit. » Cependant il permit plus tard de porter un parasol quand on se promenait dans le jardin du couvent, * et 38 hors du jardin en cas de maladie ¹.

Les moines peuvent aussi employer un éventail, ou une feuille de palmier en tenant lieu ², puis des chasse-mouches très simples consistant en une plume de paon, ou bien faites avec la racine d'*Andropogon muricatus* ou de l'écorce ³.

En dehors du costume nécessaire, l'équipement d'un ascète consiste en une sébille ou pot à aumônes, un couteau, une aiguille, une ceinture et un filtre. Le pot à aumônes ⁴ est porté parfois en une sorte de réseau ou d'étui ⁵ ; d'ordinaire les moines singhalais le portent suspendu au cou par une corde, et sous les vêtements, de sorte qu'on ne le voit qu'au

1. *Culla-V.* 5, 23. Les moines birmans, malgré leur fidélité aux vieux usages, se permettent de porter un parasol en papier, voir Bigandet, II, 286, qui ajoute, qu'ils le font uniquement pour protéger la tête contre le soleil : il faut se rappeler que dans les pays de civilisation indienne, le parasol est un signe de dignité.

2. Une feuille du palmier tála (palmier de Palmyre) : de là le nom de Talapoin, qui désigne les moines en Indo-Chine. Voir Bigandet, I, c.

3. *Culla-V.* 5, 22 et ss.

4. *Pātra*, pali *patta* ; aussi *piṇḍa-pātra*. » The *patta* is an open-mouthed pot of a truncated spheroidal form. » Bigandet, II, 273.

5. Un tel réseau, *thavika*, a été porté d'abord, à ce qu'il semble, par les frères vivant en ermites. *Culla-V.* 8, 6. Hardy, *E. M.* n'en parle pas.

moment de l'acceptation de l'aumône ; ceci est contraire aux vieux usages, car sur des statues, le pot à aumônes est visible.

Le couteau sert à raser les cheveux et la barbe. La prescription porte que les cheveux ne peuvent être plus longs que deux pouces, mais la règle habituelle est que les cheveux et la barbe sont rasés tous les quinze jours. Le plus souvent les frères se rasent les uns les autres.

Le filtre sert à filtrer l'eau, pour qu'on ne tue pas les animalcules en buvant.

Parmi les insignes de la dignité de moine, on compte au Népal le Khikkhari (sanskrit. *khakkhara*), un bâton dont le bouton représente un temple. Quelque chose d'analogue est 39 le sceptre, * employé aussi comme bâton magique, le Vajra : c'est au fond la pierre de foudre, l'âme d'Indra, symbole du tonnerre ¹. Chez les Méridionaux il est souvent question d'un bâton porté par les ascètes, *kattara-danda*, *kattara-yatthi* ².

Le chapelet est commun aux deux fractions de l'Église. Il est, en effet, à peu près indispensable au moine, qui s'abîme dans les profondeurs du Samādhi, pour s'élever ensuite aux régions célestes, bien au-delà du fourmille-ment terrestre ; car la Samādhi ne consiste que dans la répétition à voix basse de sentences déterminées. Afin de déterminer les progrès qu'on fait dans un pareil exercice philosophique, le chapelet est très utile ³. Cependant l'usage n'en est pas restreint aux moines, ni même aux Bouddhistes ; il était à peu près général dans l'Inde du moyen âge. Il est cependant douteux que l'objet soit d'invention indienne.

Un objet d'une toute autre sorte est le cure-dents ou brosse à dents : c'est un bâtonnet ou une branchette, dont on aplattit ou mâche un des bouts, afin de s'en servir comme brosse à dents. Ce *dantakāshīha* (pāli *dantakāṭṭha* ou *dantapona*) —

1. Hodgson, *Ess.* I. c. Vassilief, B. 193.

2. Voir par exemple *Jat.* V, 132 ; Childers, *Dict.* s. v. kattaro.

3. Bigandet, II, 302.

c'est ainsi qu'on appelle la brosse à dents — était (et est encore) d'un usage général dans l'Inde, et a été introduit par les Bouddhistes à l'étranger. L'occasion qui donna lieu à l'emploi de dantakāshṭhas par les frères, fut celle-ci : certains moines n'en faisaient pas usage et, par suite, eurent l'haleine mauvaise. On mit le Seigneur au courant, qui énuméra immédiatement cinq désavantages qui étaient la conséquence du fait qu'on n'employait pas la brosse à dents, et cinq avantages qui découlaient de l'emploi ; puis il permit aux moines de l'employer. Mais les Six abusèrent de nouveau de cette permission. Ils employèrent de très longues brosses à dents, et s'en servirent, un jour, pour battre un novice. Le Maître l'apprit, et défendit de se servir de bâtonnets trop longs : ils ne pouvaient être plus longs que huit pouces ⁴.

* 2. — DEMEURÉS FIXES DANS LA SAISON DE LA RETRAITE. — BÂTI- 40
MENTS. — COUVENTS ET ERMITAGES. — SALLES DE RÉUNION. —
FONDATION DE PAROISSES. — POPULATION DES ÉTABLISSEMENTS
ECCLÉSIASTIQUES.

Parmi les ascètes, il y en avait qui se contentaient de vivre au pied d'un arbre, aux endroits où l'on brûlait les cadavres ou absolument en plein air ; d'autres préféraient, cependant, avoir un toit au-dessus de la tête : parmi ces derniers, les uns vivaient isolés dans des cabanes, au milieu de la nature sauvage ; d'autres se réunissaient dans tel ou tel bâtiment. Dans la légende, le Buddha voyage incessamment d'un couvent à l'autre ; les hérésiarques eux-mêmes y figurent comme habitant des couvents. De plus, nous savons par une notice qui se trouve dans un des plus anciens livres canoniques, que les hérétiques avaient l'habitude d'occuper des demeures fixes

4. *Culla-V. 5, 31* ; d'après une source chinoise, le bâtonnet ne peut être plus long que douze pouces, ni plus court que huit, et doit avoir la grosseur du petit doigt ; Stan. Julien, *Voy. des Pèl. Boud.* II, 55.

pendant la saison des pluies ; en effet, une autre source, le code de Gautama, nous apprend que les moines brahmaniques, au moins pendant la saison des pluies, ne peuvent pas mener une vie errante. Primitivement, les fils de Cākya, ainsi nous l'apprend le récit officiel, erraient à travers le pays pendant toutes les saisons. Les gens blâmèrent cette conduite et y opposèrent l'exemple donné par les hérétiques : le Buddha ordonna alors aux moines de se choisir une demeure fixe pendant la saison des pluies ¹. Telle est l'histoire de l'établissement de la saison de retraite (Varshika, pâli Vassa, Vassāvāsa), institution prescrite aux moines d'entre les Āryas par Gautama le Sage ; et introduite parmi les fils de Cākya par Gautama le Buddha.

On n'était pas d'accord, à l'origine, au sujet de la saison de retraite ; ce qui s'exprime dogmatiquement en disant que le Seigneur permit un Vassa plus long et un Vassa plus court ; le premier commençait le lendemain de pleine lune en Āshāḍha, la seconde un mois plus tard ; tous les deux duraient 41 jusqu'à la pleine lune de Kārttika ². * Chez les Bouddhistes du Nord de l'Inde, au VII^e siècle, ainsi que nous le savons par Hiuen Tshang, la saison de retraite durait trois mois, environ du 20 juillet au 20 octobre. Il dit à ce sujet ¹ : « Afin d'obéir aux préceptes sacrés du Buddha, les moines indiens occupent des demeures fixes, le 1^{er} jour de la première moitié du mois Çravaṇa, correspondant au 16^e du 5^e mois chinois ; ils les quittent le 15^e jour de la seconde moitié du mois Āṣvayuja, correspondant au 15^e du 8^e mois en Chine. » A Ceylan, la saison de retraite dure actuellement quatre mois ².

Il n'était pas nécessaire que les moines, pendant ou hors de la saison des pluies, fussent réunis en grand nombre ; car

1. *Mahā-V.* 3, 1.

2. *Māhā-V.* 3, 2.

1. *Voy. des Pél. Boud.* II, 492.

2. Childers, *Pāli Dict.* 554.

un chapitre de quatre personnes suffisait pour assister à la récitation semi-mensuelle du Prâtimoksha.

A Ceylan, c'est justement au commencement de la saison de retraite que les moines ont l'habitude de quitter leur couvent, pour aller habiter des cabanes temporaires. Où et comment les frères étaient logés, dans les premiers temps après l'origine de la secte, c'est ce qu'il est impossible de décider d'après les données que nous possédons; mais il est indéniable que même les plus anciens livres canoniques font fréquemment mention de couvents magnifiquement installés. Universellement célèbres étaient le Jetavana et le Pûrvârâma à Çrâvastî, l'un fondé par le millionnaire Anâthapiṇḍiku, l'autre par la pieuse Viçâkhâ. Nous lisons qu'un laïque, un certain Udayana, dans le même pays et à peu près vers la même époque, avait l'intention de fonder un couvent pour la Congrégation, et fit venir les moines pour recevoir la donation et prêcher devant lui ³.

A cette occasion, on parle de la fondation d'un couvent comme d'une chose habituelle, journalière ⁴. * Parfois de pa- 42
reils édifices étaient donnés à la Congrégation en son ensemble, celle des moines aussi bien que celle des religieuses; parfois à des individus plus ou moins nombreux, ou même à un novice individuellement. A propos de couvents, Vihâras, il est fait mention de sanctuaires ¹, de temples ², de maisons en pierres, de grottes ou cryptes, de cellules, de chambres, de

3. *Mahâ-V.* 3, 5. Comme mobile de la personne qui fait construire un couvent ou un temple, on indique le désir de faire son salut. *Culla-V.* 6, 1, 4.

4. Le premier fondateur de couvents (60 à la fois) était un maître de corporation de Râjagṛha, d'après *Culla-V.* 6, 1, contrairement à la légende qui attribue cet honneur à Anâthapiṇḍika. Avant la fondation du premier couvent, les moines n'avaient pas de logement fixe (*çayanâsana*, pâli *senâsana*), mais habitaient sous les arbres, sur les montagnes, dans des cavernes, des grottes, des cimetières, des plaines boisées, en plein air, sur des tas de paille. Tel était évidemment l'état de choses dans l'an zéro.

1. Aḍḍhayoga.

2. Prâsâda, « bâtiment élevé, palais, temple. »

salles pour solennités, de chambres pour chauffage, de cabinets richement ornés, de cabinets d'aisances, de colonnades où l'on pouvait se promener, de salles de récréation, de fontaines, de chambres rafraîchies par des fontaines, d'étuves, d'étangs, de pavillons, de jardins, de pavillons bâtis dans les jardins.

Au début de cette énumération, il est fait mention de trois ou quatre genres d'édifices ³, dont on ne peut déterminer le caractère avec exactitude, mais l'impression générale est que l'architecture indienne avait déjà atteint une grande perfection lorsque le Vinaya-Pitaka fut rédigé ⁴, et, d'après le même canon, déjà du temps du Maître. Nous nous arrêterons un instant aux noms qui semblent admettre plus d'une signification.

Le terme *Adḍhayoga* est trop obscur pour qu'on y puisse voir un synonyme de *Stûpa* : cependant le fait que le *Stûpa* 43 n'est pas compris dans l'énumération, reste frappant. * Peut-être pourrait-on indiquer la raison qui a amené l'auteur du morceau cité à éviter le mot *Stûpa* : c'est le Buddha lui-même qui parle ; comme d'après la tradition officielle, de pareils monuments n'avaient été élevés qu'après la mort du Maître, il était difficile d'employer dans le passage cité un mot aussi connu.

3. *Vihāra*, *adḍhayoga*, *prāsāda*, maison en pierre (*harmya*) et grotte (*guhā*) sont énumérés ailleurs (*Culla-V.* 6, 2) comme les cinq sortes de lieux de retraite ou de repos (*layana*, pâli *lena*) que le seigneur avait permis à ses disciples.

4. Dans une description des monastères royaux au Siam par Mgr. Pallegoix (*Annales de la propagation de la foi*, janv. 1854 ; cité par nous d'après Kœppen, *Rel. des B.*, 379) on reconnaît plusieurs des objets nommés dans l'énumération citée plus haut. * Pour se faire une idée de ces établissements religieux, il faut s'imaginer un vaste terrain, sur lequel s'élèvent une vingtaine de belvédères à la chinoise ; plusieurs grandes salles alignées sur les bords du fleuve, un local destiné à la prédication, deux beaux temples, dont l'un sert de sanctuaire à l'idole de Bouddha, l'autre d'oratoire aux Bonzes ; deux cents jolies maisonnettes, partie en briques, partie en planches, qui sont la demeure des Talapoin ; des étangs, des jardins, une douzaine de belles pyramides dorées, ou revêtues de porcelaine (*Dagops*), un clocher, des mâts de pavillon, des lions etc. »

Des Prāsādas (temples ou tours), servant à des usages ecclésiastiques, sont déjà mentionnés à une époque relativement ancienne. La fondation du Lohaprāsāda à Ceylan, où, de nos jours encore, a lieu la récitation semi-mensuelle du Prātimoksha, est attribuée au roi Duṭṭhagāmani ¹. Dans l'Indo-Chine, ce mot, transformé par la prononciation en Prachadi, Prachiadi, désigne des bâtiments en forme de tour, hauts de plusieurs étages; bien que les spécialistes y reconnaissent des modifications du Stūpa, il est pourtant difficile de méconnaître la ressemblance extérieure de la tour indo-chinoise (ou tour à reliques), avec le Lohaprāsāda. Quand on remarque que ce dernier bâtiment sert aux réunions du chapitre, on arrive à la conclusion que le mot pourrait se traduire à peu près par « église », ce mot représentant également l'idée d'un lieu de réunion, habituellement orné d'une tour ².

Les grottes ou cryptes mentionnées dans l'énumération, ne sont pas des grottes naturelles, car celle-ci ne se construisait pas. Il est probable que le mot désigne des chambres taillées à mains d'homme (au moins en partie) dans la roche vive, telles qu'on en a découvertes à Barābar et à Nāgārjuni, dans le Bihār, l'ancien Magadha ³. Ces sortes de grottes sont considérées par les spécialistes comme les premiers modèles de cette architecture particulière à l'Inde, qui a produit plus tard les célèbres temples creusés dans le roc. Les cryptes de Barābar et de Nāgārjuni ont été donnés, en partie par le roi Açoka, en partie par son petit-fils Daçaratha, * aux Ājivikas, 44

1. *Mahāvamsa*, p. 161; comp. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, II, 420. D. vivait environ 150 ans après Açoka, par conséquent vers l'an 100 avant J.-C. Probablement c'est le même édifice qui est désigné *Dīpavamsa*, XIX, 1; mais le nom n'est pas indiqué dans ce passage. Le bâtiment avait neuf étages.

2. En malais, *pañcaprasada* désigne une sorte de pyramide avec escaliers; dans l'Agni-Purāṇa il est question d'une espèce particulière de temple dédié à Viṣṇu, orné de pañcāprāsāda, cinq tours.

3. Voir Cunningham, *Archæological Survey*, I, 44, et *Corpus Inscriptionum*, du même, I, 30.

par conséquent non à des Bouddhistes; mais on peut très bien admettre que vers le même temps, dans la seconde moitié du III^e siècle avant notre ère, les fils de Çākya auront reçu en don de pareilles grottes, de la part d'un protecteur quelconque. Il n'est même pas invraisemblable qu'il aura existé, dès cette époque, des couvents plus considérables. D'après la plus ancienne chronique singhalaise ¹, Açoka n'a pas fondé moins de 84,000 ² couvents. La tradition septentrionale a une version divergente de ce récit : elle sait qu'Açoka fit bâtir 84,000 Stûpas, un dans chaque ville du Jambudvîpa; ils furent tous contruits dans l'espace d'un seul jour ³.

A une époque qui suit immédiatement celle d'Açoka, apparaissent les couvents creusés dans le roc, à Ajanta, dont les plus anciens sont supposés dater de 200 ans environ avant notre ère ⁴. Ces couvents, au nombre de vingt-quatre, comprennent plusieurs cellules. Ils ont d'ordinaire une forme carrée, et sont soutenus par des colonnes, les unes placées de manière à séparer la grande salle du milieu des deux ailes, les autres rangées par quatre lignes parallèles. Dans les grandes grottes, l'entrée est précédée d'une galerie ouverte, taillée dans le roc, avec des cellules des deux côtés; la grande salle est placée au milieu, avec, derrière, une petite chambre

1. *Dîpavaṃsa*, 6, 98.

2. Le texte porte réellement 84, mais l'ensemble du récit montre que 84=84000. Le terme pour « couvent » est *ārdma*, jardin; les 84,000 couvents du vers 98 se réduisent dans le vers suivant à 1, *un seul* : on dit nettement : « Après que le Roi eut construit pendant l'espace de trois ans le (ou un) couvent (*vihāra*), il fit célébrer, lorsque le jardin (couvent, *ārdma*) fut achevé, une fête religieuse qui dura une semaine.

3. *Açoka-Avaddāna*, chez Burnouf, *Introd.* 373; *Voy. des Pèl. B.* I, 138; II, 417. Dans le dernier passage cité des *Voy.* ces Stûpas sont dits avoir été construits à main d'homme; mais les deux autres récits disent le contraire : les architectes étaient des lutins ou des esprits, Comp. Legge, *Fa-Hiens Records*, 69 et 80.

4. On trouve des figures et des descriptions, dans J. Fergusson, *History of Indian Architecture* (édit. 1876) p. 122-159. Comp. Hunter, *Imperial Gazetteer of India*, I, 89.

et un sanctuaire, qui contient une image de Buddha, assis sur son trône. * Les murs ont été évidés de trois côtés de manière à former des cellules pour les moines. La forme la plus simple d'un couvent est une galerie ouverte, creusée dans un pan de rocher à pic, avec des cellules qui y accèdent par derrière. Quelques-unes seulement de ces grottes semblent entièrement terminées, mais presque toutes montrent des traces de peinture, aux murs, aux voûtes, aux colonnes, à l'intérieur et à l'extérieur. Même les sculptures ont été coloriées. Diverses inscriptions, en prākrit et en sanscrit, perpétuent les noms des pieux fondateurs ¹.

L'expression, sinon la plus fréquente, du moins la moins équivoque pour couvent est Saṅghārāma, c'est-à-dire Enclos du Saṅgha ². Un autre terme très usité était Vihāra, mais, quand on fait abstraction de la légende et de l'époque à demi mythique, on trouvera le mot employé plus souvent dans le sens de pagode ou temple, que dans celui de couvent, non seulement au Nord, mais aussi au Sud. Hiuen Tshang distingue régulièrement un Vihāra d'un couvent. C'est ainsi qu'il dit quelque part ³, que « le roi Çilāditya avait fait construire, à côté du couvent de Nālanda, un Vihāra de cuivre, haut de cent pieds, dont la magnificence était renommée partout. » De même à Ceylan : là aussi, par Vihāra on entend habituellement une pagode, ornée de statues ⁴. Les Vihāras de Ceylan sont d'ordinaire des bâtiments avec des murs blanchis à la chaux et des toits couverts de tuiles, même là où les demeures des moines sont insignifiantes et temporaires. A l'entrée, on voit d'ordinaire des figures sculptées, qui représentent les gardiens du temple. Autour du Saint des saints il y a d'ordinaire un espace étroit orné de sculptures et de

1. On donnera d'autres détails sur les temples creusés dans le roc, à Ajanta et ailleurs, dans le chapitre sur le culte.

2. Devenu en chinois Seng-kia-lan.

3. *Voy. des Pèl. B.* 221.

4. Hardy, *E. M.* 429 ; comp. 200, où est prise la description qui suit.

peintures ; mais souvent le tout est plongé dans une obscurité mystérieuse, bien faite pour remplir d'une terreur religieuse l'âme du croyant, quand il entre subitement, au sortir du plein jour ; la nuit, en venant du dehors, le scintillement des
 46 lampes * doit produire la même impression. En face de la porte principale est une autre ouverture, fermée d'un rideau ; quand on le retire, on voit une image du Buddha, qui remplit presque toute la chambre ; devant la statue est un autel, où sont déposées des fleurs. Les murs sont couverts de tableaux, représentant quelque épisode de la vie du Buddha, ou d'une de ses existences antérieures, comme Bodhisatva. Les Vihâras sont souvent bâtis sur des rochers ou en d'autres endroits pittoresques. Le jardin qui les entoure est planté d'arbres dont les fleurs sont employées comme offrandes. Quelques uns des principaux Vihâras (à Ceylan) sont des grottes, en partie naturelles, en partie aménagées à main d'homme.

Comme Vihâra peut signifier aussi bien, « temple » que « couvent » il est difficile parfois de décider dans quel sens le mot est employé : cependant il semble toujours désigner un bâtiment considérable.

On peut supposer que d'ordinaire le Vihâra et le véritable couvent, Saṅgharâma, auront été construits l'un à côté de l'autre, et nous savons de science certaine que, dans bien des cas, il en était réellement ainsi. Il en était ainsi à Nâlanda ; de même à Sârâth, près Benarès ¹, où, du temps de Hiuen Thsang, on voyait à côté du couvent, (un bâtiment considérable, habité par 1500 moines) s'élever un Vihâra haut de 200 pieds, au milieu duquel était placée une statue de Buddha, en cuivre jaune.

Les grands couvents, ou les groupes de grandes demeures monastiques se trouvaient, au moyen âge, dans l'Inde propre, plutôt qu'à Ceylan et en Indo-Chine. A Ceylan il y a, il est vrai, des couvents anciens et magnifiques, dont quelques

1. *V. des Pôl. B. II, 355.*

uns, au cinquième siècle, lors du voyage de Fa Hian, étaient habités par 5000, 3000, et 2000 frères, mais des bâtiments aussi considérables sont rares, et l'ont toujours été. De nos jours, les ecclésiastiques vivent dans des demeures petites, mais propres, qu'on appelle Pansal (pâli : *pannasâlâ*), ce qui signifie proprement « cabane de feuillage. » En Birmanie, * les 47 couvents sont petits, mais d'autant plus nombreux, car on les trouve en grand nombre dans chaque ville et dans les environs. On les appelle Kiaong, de même que la demeure de l'ecclésiastique attaché à chaque village. Le Kiaong, orné d'un triple toit, est, du reste, facile à reconnaître à son mât colorié et doré en partie, orné d'un cygne ¹ symbolique, et d'élégantes banderolles. A moitié caché par le feuillage, l'aimable demeure semble inviter le voyageur fatigué qui peut toujours être sûr d'y trouver un bon accueil. Dans cette demeure pacifique sont également logés les novices, qui, surtout dans la saison des pluies, apprennent sous la direction des vénérables moines, la lecture, l'écriture, un peu de calcul et le catéchisme. Telle, à peu près, est l'esquisse idyllique qu'on nous donne des Kiaongs ², esquisse qui nous rappelle involontairement les ermitages indiens, Âçramas ou Âçramamaṇḍalas, parfois des cellules isolées, parfois des sortes de villages, bâtis dans un endroit boisé, ou des Âryas plus âgés, surtout des brahmanes, tantôt accompagnés de leurs femmes, tantôt seuls, passaient paisiblement les derniers jours de leur vie, s'occupant d'œuvres pies et enseignant aux enfants et aux adolescents le Veda et la sagesse des pères. L'hospitalité envers les étrangers, quel que fût leur état, leur rang ou leur caste, était un des premiers devoirs de ces paisibles ermites.

Bien différents des Kiaongs de Birmanie, les couvents du Siam ne sont pas nombreux, mais beaucoup plus grands.

1. Le *hamsa*, oiseau consacré à Brahma, et image du Soleil. On peut souvent traduire le mot par Phénix.

2. Bigandet, II, 266.

Des cellules faites pour n'être habitées que par un seul moine, des *kuṭis*, sont fréquemment mentionnées. Les dimensions, prescrites dans le Prātimoksha, sont douze emfans de mesure Sugata en longueur, sept en largeur. Même en supposant que l'empan ait ici la valeur habituelle de douze pouces, soit un pied, il faut admettre que la kuṭi est assez grande pour une seule personne ³. Du reste, ce n'est que
48 par une fiction qu'on peut dire qu'un ascète * qui habite, soit une pareille cellule, soit un couvent, « n'a pas de maison ».

Le bâtiment pour les réunions du chapitre s'appelle en pâli d'ordinaire Uposāthāgara, c'est-à-dire « maison où l'on célèbre le sabbat ¹ ». On pourrait aussi le traduire par « église », de même que Prāsāda, mot que nous avons déjà rencontré comme nom d'un bâtiment où se célèbre l'Uposatha.

En dehors du Vihāra ou temple, les maisons et les cellules des moines, et le bâtiment pour célébrer l'Uposatha, on trouve sur le terrain d'un couvent des Stūpas ou Dagobs ², sur lesquels nous reviendrons plus tard, des jardins, des étangs, des mâts où l'on suspend des banderoles, des arbres Bodhi, souvent aussi des cloches.

Au sujet de la formation des paroisses, chacune avec son bâtiment pour l'Uposatha, et autres bâtiments sacrés, on trouve dans les livres canoniques des renseignements intéressants à plus d'un titre ³. Comme presque tous les établissements et préceptes de l'Église, la délimitation de paroisses fixes et la célébration en commun des jours d'Uposatha, sont indirectement l'œuvre des Six. Ces incorrigibles vauriens, vrais moines à rebours, proclamèrent « vers ce temps-là »

3. Dans un commentaire du Prātimoksha on indique qu'un empan de mesure Sugata = 4 pieds, 6 pouces (mesure anglaise), les Singhalais actuels l'allongent jusqu'à 6 pieds (Dikson, *Journ. Roy. As. Soc.*, VIII, 126). Un bâtiment de telles dimensions peut difficilement s'appeler *kuṭi* (littéralement *cabane*).

1. Chez les Singhalais : *poḅga*.

2. Pâli : *thāpa* et *dhātugabbha*, sanscrit *dhātugarbha*, proprement « reliquaire ». En singhalais *dāgaba*, d'où dérive notre « dagob ».

3. *Mahā-V.* 2, 5-9. Comp. *Dīpavaṃsa*, 14, 22 ss.

le formulaire du Prātimoksha, chacun pour sa propre communauté. Quand on donna connaissance de ce fait au Maître, celui-ci défendit d'agir ainsi, mais permit aux moines « de prendre part en communauté plénière à la célébration de l'Uposatha ». — Mais que fallait-il entendre par « communauté plénière », une seule localité, ou le pays tout entier? Les moines demandèrent sur ce point des renseignements au Maître, qui répondit « qu'une pleine communauté ne comprenait qu'une localité ». Or, vers ce temps-là, demeurait près de Rājagṛha le vénérable Kappina le Grand ⁴. A l'esprit de celui-ci ⁵ se présenta un doute, s'il devait se rendre à 49 l'Uposatha, et prendre part à la cérémonie du Saṅgha. Le Seigneur, qui pénétrait les pensées les plus intimes de Kappina, quitta immédiatement le Pic du Vautour ⁶ et se présenta en un moment devant le Sage. Le Maître s'assit sur le siège qui lui fut offert, reçut la salutation du Vénérable, et parla ainsi : « Est-ce qu'un doute ne s'est pas présenté à votre esprit, Kappina, si vous deviez vous rendre à l'Uposatha, et prendre part à la cérémonie du Saṅgha? » — Après une réponse affirmative, il continua : « Si vous autres, brahmanes, vous ne célébrez pas le sabbat, qui le fera? ⁷ Rends-toi, brahmane, à la célébration de l'Uposatha; prends garde de ne pas la négliger ». Kappina promit d'agir conformément à ces instructions; sur quoi le Seigneur le réconforta et le fortifia par un sermon édifiant, pour repartir aussi rapidement qu'il était venu, et paraître de nouveau sur le Pic du Vautour.

4. Nommé aussi Kapphiṇa, Kashphīṇa, dans les sources septentrionales.

1. On n'ajoute pas que l'auteur du récit l'a accompagné dans ce voyage; mais on ne peut douter de son omniscience, omniscience qu'il avait du reste en commun avec tout romancier. — D'après la doctrine des Mahāyānistes, contenue dans le Saddharma-Puṇḍarīka, Çākya-muni demeure en réalité toujours sur le Pic du Vautour, et c'est seulement en vertu d'une illusion que les hommes croient l'avoir vu ailleurs. Leur Çākya-muni est le Muni dans le moine, dont parle Manu, 8, 91.

2. Il est impossible d'imaginer une reconnaissance plus précise que celle-ci, faite par le Buddha, de la primauté spirituelle accordée aux brahmanes.

Alors cette pensée se présenta aux moines : « le Seigneur a ordonné qu'une communauté plénière s'étendra sur une localité ; mais jusqu'où s'étendra la localité elle-même ? » — Le Seigneur interrogé par eux, déclara : « Je vous permets, moines, de fixer entre vous les limites d'un territoire (ou d'une paroisse, village, *stmd*) de la manière que voici : on doit d'abord marquer les limites par des signes fixes, tels que montagnes, pierres, forêts, arbres, routes, fourmilières, rivières ou étangs. Une fois les limites marquées, un moine, possédant les aptitudes et les dons nécessaires pour cela, doit adresser la parole aux moines assemblés et proposer que la réunion approuve de fonder, dans les limites fixées, une paroisse, destinée à la cohabitation et à la célébration de

50 l'Uposatha ». — * Bientôt les Six abusèrent scandaleusement de l'autorisation accordée : ils délimitèrent des paroisses beaucoup trop grandes, d'une étendue de quatre, de cinq, même de six Yojanas. La conséquence inévitable fut que des moines se présentèrent à l'assemblée quand on était déjà en train de réciter le règlement, — d'autres lorsque la récitation était déjà achevée. On se plaignit au Maître de cet inconvénient, et il décida qu'une paroisse ne pourrait avoir une étendue de plus de trois Yojanas. Les Six ne se tinrent pas encore tranquilles : ils délimitèrent une paroisse dont les bornes s'étendaient au-delà d'une rivière. Les conséquences ne se firent pas attendre : il arriva que des moines qui se rendaient à l'Uposatha, furent entraînés par le courant, ou bien y perdirent leurs pots à aumônes et leurs vêtements. Le Maître, après avoir entendu les plaintes qui s'élevaient à ce sujet, défendit expressément de fonder une paroisse dont les limites s'étendraient au-delà d'une rivière ; cela ne serait permis que dans le cas où il y aurait sur la rivière un bac ou un pont. Alors se présenta un autre cas : des moines récitaient le Prâtimoksha à l'intérieur de leurs cellules, ou sans avertissement général préalable, de sorte que les autres moines ne savaient pas où le service avait lieu. On se plaignit,

et le Buddha prohiba de semblables pratiques : il ordonna que la réunion des moines désignerait, comme localité où aurait lieu l'Uposatha, un édifice spécial, que ce fût un Vihâra, ou un Addhayoga, ou un Prâsâda, ou une maison en pierre, ou une crypte, après proposition faite en ce sens par un des frères, qui aurait les qualités nécessaires pour figurer comme orateur, et après approbation consécutive du chapitre. Alors il arriva que dans un certain territoire on établit deux maisons pour célébrer l'Uposatha, avec cette conséquence que les moines se réunissaient à la fois dans les deux édifices. Dès que le Buddha eut connaissance de ce fait, il défendit de placer dans un seul et même territoire (ou paroisse) deux édifices pour l'Uposatha, et il ordonna que, dans ce cas, l'un des deux devrait être mis hors d'usage, après une proposition faite en ce sens par un frère, ayant les qualités requises pour la faire, et l'approbation consécutive du chapitre. Puis, un autre cas se présenta : dans un certain territoire *, on avait 51 choisi, pour la célébration de l'Uposatha, un local trop petit. Dans le cas où les moines se présentaient en grand nombre, pour assister à la cérémonie, quelques-uns d'entre eux étaient obligés de s'asseoir sur un sol non consacré, en écoutant la lecture du Prâtimoksha. On se demandait, dans ces circonstances, si ces moines pouvaient être considérés comme ayant réellement célébré l'Uposatha. Instruit de ce cas, le Maître déclara, que le fait de s'asseoir à tel endroit, plutôt qu'à tel autre, était indifférent, pourvu que, de sa place, un homme pût bien entendre la récitation du formulaire ; cependant, il donna la permission au chapitre d'ajouter à l'édifice un parvis, aussi grand qu'on voudrait, après proposition faite en forme convenable par un moine habile et approbation par l'assemblée.

Comme complément des données des Écritures saintes, relativement à la fondation des paroisses, les chroniques de Ceylan fournissent quelques renseignements, nullement négligeables, quoiqu'il faille s'en servir avec précau-

tion ¹. Après que le roi Devânâmpriya Tishya, sous le règne duquel le Bouddhisme fut introduit dans l'île, eut fait don à Mahendra, l'apôtre de Ceylan, et aux moines qui l'accompagnaient, du couvent Tishyârâma, et qu'il lui eut demandé si la doctrine du Buddha était suffisamment établie ainsi, le vénérable Mahendra répondit : « Pas encore ; pour qu'on puisse célébrer le sabbat et d'autres cérémonies ecclésiastiques, il faut fixer d'abord les limites d'une paroisse, conformément à l'ordre du Seigneur, alors seulement la religion sera établie ; alors seulement le Vihâra sera fixe, le couvent solidement fondé. » Le prince déclara alors à l'apôtre qu'il donnerait volontiers le terrain nécessaire, et demanda même que son peuple, qui avait embrassé avec lui la religion, eût le droit de demeurer à l'intérieur d'un territoire ainsi fixé : le clergé n'aurait qu'à décider que la fondation d'une paroisse se fit. Le vénérable apôtre abandonna alors à Sa Majesté le soin de fixer les limites. C'est ce qui eut lieu. De grand matin, le roi, magnifiquement habillé, et assis sur son char, accompagné de ses ministres et de ses femmes, de troupes à pied, à cheval,

52 sur des chars * ou sur des éléphants, et entouré d'une suite nombreuse, se rendit au couvent pour y prendre avec lui le vénérable Mahendra, et les autres ecclésiastiques. Accompagné d'eux, il se rendit au bord de la rivière. Là il mit la main à une charrue en or, à laquelle étaient attelés les éléphants Mahâpadma et Kuñjara, magnifiquement caparaçonnés, et il commença à tracer ainsi un sillon, en prenant comme point de départ le bord de la rivière. C'était un spectacle magnifique, que de voir le puissant souverain, accompagné des moines et de sa force armée, en train de tracer un sillon profond dans le sol fertile. Des vases richement peints, des drapeaux de différentes couleurs, de la poudre de santal jaune, des bâtons en or et en argent, des miroirs brillants,

1. *Dîpavaṃsa*, 14, 26, ss. ; *Mahāvamsa*, p. 108 ss. Comp. *Bodhi-vamsa*, p. 133 ss.

de petits paniers remplis de verdure et de fleurs, des arcs d'honneur ornés de banderolles, tout contribuait à rehausser la splendeur de la procession, tandis que les sons de la musique, entrecoupés par les cris de joie et les chants de triomphe d'une multitude immense, augmentaient encore l'impression que produisait la cérémonie. Pendant tout ce temps, le roi ne cessait de tracer le sillon, jusqu'à ce que, ayant fait le tour de la ville, il arriva à l'endroit près de la rivière qu'il avait pris comme point de départ. Alors la terre trembla ; c'était là un miracle dont la multitude ne pouvait méconnaître la signification, et joyeux, ils se disaient les uns aux autres : « Il y aura un couvent dans la paroisse ¹. » Après que la limite eut été ainsi fixée, le roi demanda au vénérable Mahendra de la confirmer et de consacrer le territoire, dans lequel le Vihâra serait fondé. On agit conformément aux désirs du Roi. Au jour fixé, il y eut une réunion générale de tous les moines, dans laquelle Mahendra consacra le territoire, et confirma la paroisse qu'on habiterait à l'avenir.

Il n'est pas bien clair pourquoi le roi lui-même délimita d'une façon aussi solennelle un territoire qui devait avoir depuis longtemps des limites fixes comme commune civile. Peut-être faut-il admettre qu'il fixa certaines limites, à l'intérieur desquelles les moines auraient la permission de demeurer, de bâtir des sanctuaires, etc., et de prêcher au peuple, * et que le territoire ainsi marqué était tout simple- 53
ment la ville ou le village, avec le terrain circonvoisin. Par une cérémonie religieuse un pareil terrain était consacré comme champ d'action pour la congrégation, comme paroisse. En tout cas, il est évident que c'est la commune ou la communauté de village qui a servi de modèle à la

1. Et plus haut on vient de nous dire qu'il y avait déjà un couvent, le Tishyârâma. Dans un chapitre postérieur, 19, 20, la fondation du Tishyârâma est attribuée à un autre Tishya, qui vivait plus de cent ans plus tard. Fa Hian décrit une donation, *Travels*, 161.

paroisse. Le mot *śmā* suffit à lui tout seul à le prouver ¹.

La permission accordée par un représentant de l'autorité au clergé d'établir quelque part une paroisse, n'a pas pour conséquence nécessaire qu'on lui accorde des terrains pour bâtir. Ces terrains, avec les bâtiments qui s'y élèvent, sont accordés par un don spécial des propriétaires, qui, dans bien des cas sont les princes eux-mêmes ², dans d'autres, des particuliers qui désirent imiter l'exemple donné par Anāthapiṇḍika et Viçākhā. Parmi les pieux donateurs, on trouve même des moines et des religieuses ³. Comment des gens, qui ne pouvaient rien posséder en propre, en dehors des huit objets nécessaires et de quelques autres objets insignifiants, ont pu faire bâtir des couvents, des églises, etc. — voilà une énigme que nous ne savons résoudre. On ne peut pas dire que ce fut seulement plus tard, dans les temps de corruption, que la possession des biens terrestres fut jugée compatible avec les vœux d'un ascète, car c'est l'Écriture Sainte qui mentionne ces libéralités. En supposant qu'une personne opulente se dépouille de son bien au profit d'un couvent, etc., non pas avant, mais immédiatement après avoir prononcé les vœux de moine ou de religieuse, on peut éviter la difficulté, mais non la résoudre.

Sur le terrain des Vihāras de Ceylan se trouve d'ordinaire un petit temple païen. Les prêtres ou sacristains, dits Kapuvas, qui y sont attachés, ne se distinguent pas, par leur costume, du reste de la population. * On dit que leurs invocations et prières sont conçues en sanscrit ⁴. Parfois on trouve

1. *Śmā* signifie le territoire de la communauté de village, de la commune; le mot a passé du sanscrit en vieux javanais et en balinaï, avec la même signification.

2. En somme, Fa Hian est dans le vrai, quand il dit : « Depuis le Nirvāna de Buddha, les princes et les nobles ont fondé des Vihāras pour le clergé, et les ont dotés de terres, de jardins, d'ouvriers et de bœufs pour labourer la terre. » *Travels of Fah Hian*, 55.

3. *Mahā-V.* 3, 5, 13.

4. Hardy, *E. M.* 201.

un Vihâra et un sanctuaire païen sous le même toit, comme à Lankâ-tilaka, près de Kandy. Nous savons par Hiuen-Tsang que, sur le continent de l'Inde, où l'Hindouisme était la religion régnante, des temples des dieux étaient placés auprès et pour ainsi dire à l'ombre des Vihâras ². Non loin de Çrâvastî était un Vihâra auprès duquel, vers l'Orient, s'élevait un temple païen : « Quand le soleil levant répand sa lumière, l'ombre du temple n'atteint pas le Vihâra, mais quand il jette ses derniers rayons, au moment de disparaître sous l'horizon, l'ombre du Vihâra couvre le temple », dit le pèlerin. On a trouvé ailleurs d'autres exemples de bonne harmonie contre les différentes sectes, particulièrement à Java et au Cambodge, autrefois, et de nos jours dans l'île de Bali. C'est un fait remarquable qu'une charte royale de donation en vieux javanais, de l'an 782 de Çaka (860 après J.-C.), contient des réglemations relatives à la fondation d'un temple de Buddha et à une fête annuelle qui devra y être célébrée, puis d'autres, relatives à des terres, à réserver pour un temple de Çiva et de Durgâ, et désignant le brahmane qui consacrera ce sanctuaire ³.

L'étendue et la population des Saṅghârâmas ont été naturellement très inégales. Il y avait des maisons religieuses qui comptaient à peine une dizaine d'habitants, tandis que de grands établissements ecclésiastiques en abritaient deux mille ou davantage. Il en est de même aujourd'hui. Au Tibet il y a des couvents qui contiennent plusieurs milliers de moines; près de Lhassa il y en a un, dont on estime la population à 16,000 habitants. Du temps où Fa Hian visitait Ceylan, il y avait dans un de ces couvents, sur l'Abhayagiri près Anurâdhapura, 5,000 moines; dans le Mahâ-Vihâra ^{*} il 55 y en avait 3,000, et dans un troisième, probablement à Ma-

2. *Voy. des Pèl. B.*, II, 284.

3. *Verslagen en Mededeelingen der kon. Akademie van Wetenschappen (afdeeling Letterkunde)*, X, 82 (2^e série).

hintale 2,000 ¹. Dans le célèbre couvent de Nālanda, qui consistait en réalité dans un groupe de petites congrégations, Hiuen Tshang trouva de même plus de 10,000 frères; dans celui du Parc-aux-Cerfs, près de Bénarès, 1,500, tandis que l'ensemble de la population des 20 congrégations de Mathurā ne dépassait pas 3,000 frères. D'une grandeur moyenne étaient les 100 couvents près de Kanauj, avec une population totale de 10.000 frères.

C'est aux pèlerins chinois que nous devons les renseignements les plus dignes de foi sur l'état des couvents dans les premiers siècles du moyen âge. Au VII^e siècle, parmi tous les Saṅghārāmas, celui de Nālanda tenait le premier rang. Les frères établis là étaient tous partisans du Mahāyāna, et, conformément à la tendance de cette école, ils étaient plutôt des savants monastiques que des mendiants à idées étroites. Tout le couvent était organisé de telle sorte, qu'on pourrait le qualifier d'Université bouddhiste : les internes pourraient être comparés aux *fellows* et *tutors* des Universités anglaises et les externes aux simples étudiants. A Nālanda, on n'étudiait pas seulement l'Écriture Sainte bouddhique, mais aussi les livres sacrés des brahmanes et des sciences séculières, telles que l'arithmétique, la logique, la médecine. L'Upādhyāya ou recteur Çilabhadra, vénérable vieillard d'une conduite irréprochable, était le plus savant de tous, mais beaucoup d'autres frères avaient une réputation de savants; une dizaine, Hiuen Tshang compris, étaient en état d'expliquer 50 ouvrages religieux ou scientifiques; 500 connaissaient à fond une trentaine de livres, et un millier en avaient étudié vingt. Tous les

1. *Travels of Fah Hian*, 151, 158 ss. A propos du Mahā-Vihāra, le traducteur remarque que le bâtiment « est enclos d'une muraille, formant un rectangle de 105 mètres sur 66. Il y a une porte et une petite loge à l'entrée; au milieu du mur, à peu près, quelques marches y conduisent. Les angles de ces marches sont dans un état parfait de préservation... Quelques prêtres sont encore attachés au temple, mais ils semblent pauvres, et leurs demeures ont l'air misérable. »

jours, une centaine de chaires étaient occupées, et les cours qu'on y donnait étaient suivis avec ferveur par des étudiants attentifs.

* Les moines de Nālanda ne se distinguaient pas seule- 56
ment par le savoir ; ils étaient vertueux ; les mœurs y étaient sévères, de telle façon que depuis la fondation du couvent, vieux de 700 ans, nul n'avait jamais transgressé les règles de la discipline. Le roi donnait continuellement des preuves de son estime et de son respect, et avait destiné les revenus de cent villes à l'entretien des moines. Régulièrement, dans chaque ville ¹, 200 familles apportaient chaque jour plusieurs hectolitres de riz, de beurre, de lait ². Par suite, les étudiants n'avaient pas besoin de mendier, et pouvaient se procurer sans peine les quatre choses absolument nécessaires : le boire et le manger, des vêtements, des objets de literie et des médicaments. C'est avant tout à la libéralité du roi qu'ils devaient leurs progrès dans les études et leur brillant succès ³.

En général, les ecclésiastiques, où qu'ils fussent établis, menaient une vie facile. « Libéralement », nous dit Fa Hian ⁴, » on leur donne des chambres, des lits, des vêtements, de la nourriture, de la boisson. Il en est de même partout. De leur côté, les moines s'occupent d'œuvres de miséricorde, de la récitation de l'Écriture sainte, ou de pieuses méditations. Quand un ecclésiastique étranger vient chez eux, les anciens sortent pour le recevoir et le conduisent à l'intérieur du couvent, en portant pour lui son manteau et son pot à aumônes. Puis ils lui offrent de l'eau pour se laver les pieds, et, s'il vient entre les heures du repas, ils lui préparent un

1. Ceci est ou bien mal traduit, ou bien du bavardage vide de sens.

2. Le vrai fils de Çākya doit se priver de beurre aussi bien que de lait ; mais en lisant toute cette description, nous ne devons pas oublier que les Mahāyānistes peuvent à peine être considérés comme des ascètes.

3. *Voy. des Pél.* B. I, 154 ; III, 45.

4. *Travels*, 56.

repas particulier. Quand l'hôte s'est un peu reposé, ils lui demandent son ancienneté, pour lui donner d'après son rang une chambre avec les objets nécessaires, en tout conformément aux préceptes de la Loi. » Les prescriptions auxquelles ce passage fait allusion, sont celles que le Buddha a données relativement à la réception des moines qui viennent d'ailleurs. De quelle façon les habitants d'un couvent doivent se conduire lors de la réception des hôtes, et quelles sont les 57 règles que ceux-ci ont à observer de leur côté, * tout cela a été indiqué par le Maître avec les détails les plus minutieux ¹.

A la tête d'un couvent est placé un abbé, ou plutôt un directeur, Upâdhyâya ou Nayâku, ou bien Mahânâyaka, c'est-à-dire conducteur principal. Les deux termes étaient, et sont encore, en partie, communs à Ceylan aussi bien que sur le continent de l'Inde. Le poste d'honneur qu'occupait le directeur était dû, soit à la confiance de ses frères, soit, comme c'est de nos jours le cas habituel en Birmanie, au fondateur du couvent ou au seigneur qui a le droit de collation ².

Comme sous-directeur, on prenait, d'après Hiuen-Tsang, une personne lettrée, qui était chargée de la direction des affaires du couvent, et en revanche exempte des devoirs monastiques. Il semble être identique avec le Karmâcârya, appelé aussi Acârya tout court, qui prend la parole lors de la consécration du nouveau moine. Il est l'orateur et en même

1. *Culla-V*, 8, 2 et 4. Entre autres, on prescrit comment le nouvel arrivé doit se laver les pieds, de telle manière qu'il verse l'eau d'une main, et se lave les pieds de l'autre; comment il doit nettoyer ses souliers ou ses sandales; il doit demander si la chambre qu'on lui donnera est déjà occupée ou non; demander où les convenances lui permettent d'aller, où non; quelles familles appartiennent à la secte; où se trouve le *water-closet*; où se trouve l'urinoir; où il peut trouver à boire et à manger, à quelle heure on a l'habitude de rentrer et de sortir — et autres recommandations excellentes, telles qu'on en donnerait à un jeune collégien, qui va passer quelques jours chez des amis, mais dont il serait ridicule de prétendre qu'un prophète était nécessaire pour les révéler.

2. Bigandet, II, 266.

temps le maître de cérémonies; cette expression est d'ailleurs la traduction littérale de Karmâcârya ³.

Une hiérarchie régulière, en dehors de celle qui dérive de l'âge et de la science, n'existait ni dans les couvents de l'Inde, ni de nos jours à Ceylan. Pour être sous-directeur, il fallait pouvoir expliquer une des grandes divisions de l'Écriture Sainte; une personne versée dans deux divisions, recevait la solde (?) d'un supérieur; à mesure qu'on était versé dans trois, dans quatre, dans cinq, dans six divisions, on avait le droit successivement, d'être servi par des domestiques ordinaires, * d'être servi par des « purs ¹ », de se servir d'un char 58 traîné par un éléphant, enfin de se faire suivre d'une suite nombreuse. Tout ceci est en contradiction formelle avec la lettre et l'esprit de la Discipline.

La domesticité, le corps d'ouvriers et le reste du personnel attaché aux établissements religieux, étaient parfois très nombreux. Dans une inscription trouvée à Mahintale (Ceylan), on énumère individuellement plus de trois cents personnes, attachées au sanctuaire, parmi lesquelles un secrétaire, un trésorier, un médecin, un chirurgien, un peintre en bâtiments, douze cuisiniers, douze couvreurs, dix charpentiers, six charretiers, deux jardiniers (qui devaient livrer tous les mois deux cents fleurs de lotus) et vingt-quatre domestiques ².

Nous ne devons pas croire que tous les moines ont vécu dans des couvents. Même à l'époque la plus florissante de ces institutions, en ce qui concerne l'Inde propre et Ceylan, il y avait, d'après le témoignage de Hiuen-Tsang, peut-être

3. Stanislas Julien dit que le titre du sous-directeur est en sanscrit Karmâdâna (*Voy. des Pèl.* B. I, 143; II, 78); ce mot nous est inconnu dans ce sens.

1. Stan. Julien, *Voy.* II, 78, explique « purs » par « brahmanes ». Ceci est inadmissible, d'abord, parce que l'usage indien ne donne pas la qualification de « purs » aux seuls brahmanes; ensuite, parce que les brahmanes ne peuvent faire office de serviteurs; ils ne peuvent servir un roi qu'en sacrifiant leur rang, *à fortiori*, un moine.

2. Hardy, *E. M.*, 310.

autant de moines vivant en dehors des couvents, que dedans. Les moines vivant isolément étaient ou bien des ermites et des reclus, ou bien des prêtres de village.

3. — NOURRITURE ET MÉDICAMENTS.

L'article 39 du titre 5 de la constitution canonique des fils de Çākya dit : « Si un moine, à moins d'être malade, demande pour lui-même et consomme des friandises, telles que du *ghee*, du beurre, de l'huile, du miel, du sucre, du poisson, de la viande, du lait et du lait caillé, c'est un péché qui doit être réparé [par la confession]. » Comment concilier cet article avec le récit suivant lequel le Buddha, ainsi que nous l'avons
59 vu plus haut ³, refuse d'accorder la requête de Devadatta, ^{*} demandant qu'on érige en loi pour les moines l'abstinence absolue de nourriture animale ? Le Maître, dans cette occasion, permet de manger du poisson et de la viande. Il est vrai qu'on rattache à cette permission une condition incompréhensible, mais dans cette condition il n'est pas fait mention du cas de maladie.

Il n'est pas difficile de découvrir la cause de cette contradiction. D'abord, c'est un trait caractéristique du Saṅgha, que, tout en prenant l'apparence d'une règle revêtue des formes les plus scolastiques, il aboutit en fait à l'absence de toute règle, et qu'il considère cette irrégularité comme l'idéal de la sagesse ; ensuite, l'explication dogmatique et pseudo-historique de l'article cité du règlement ¹, nous donne une autre clef. On y raconte, en effet, qu'un jour les infatigables Six demandèrent des friandises et s'en régalerent. Le public en fut indigné, et ne put comprendre comment des fils de Çākya, des ascètes pouvaient faire une chose semblable. Les

3. Tome I, 186.

1. *Sutta-Vibhaṅga*, tome II, p. 87 (édit. du prof. Oldenberg).

frères plus réservés, en entendant les gens se plaindre de la sorte, racontèrent l'affaire au Seigneur, qui, fidèle écho de l'opinion publique, témoigna son profond mécontentement de ce qui venait de se passer, et déclara ensuite l'article en question. Or, bien des faits montrent que les Indiens, au cours de l'histoire, ont de plus en plus jugé méritoire d'imiter les lois brahmaniques, relativement sévères, sur la nourriture, même quand ils appartenaient à une caste à laquelle ces lois n'étaient nullement destinées. Ils en vinrent même à trouver ces règles pas assez sévères, et à préférer des préceptes destinés aux ermites ou à d'autres ascètes. Le brahmane peut manger de la viande et du poisson, sauf exceptions nettement marquées²; l'ascète doit s'abstenir de viande et de miel³. Le Prâtimoksha défend également l'usage de la viande et du miel : on peut en conclure que, du temps de la rédaction de ce règlement des ascètes qui ne voulaient pas blesser les convenances, qui désiraient être considérés comme *âryas*⁴, étaient obligés de s'abstenir de ces sortes de mets, de peur d'être condamnés par l'opinion publique. La défense de boire du lait dénote même chez le fils de Çâkya une abstinence plus sévère que chez l'ascète brahmanique¹.

Les Indiens eux-mêmes reconnaissent que l'usage de manger rarement de la viande ou de s'en abstenir complètement ne date que de l'Age de fer, ou, comme disaient les Bouddhistes, de la période qui suivit le Nirvâna du Buddha. Dans les anciens poèmes et dans les codes, on trouve de nombreux exemples de saints, qui ne se contentaient pas de manger toutes sortes de viandes, mais allaient jusqu'à tuer les ani-

2. Gautama, 17, 27-38; Âpastamba, I, 5, 17, 29, ss.; Manu, 5, 27.

3. Manu, 6, 14; comp. Âpastamba, II, 9, 22, 2; une seule exception est permise par Gautama, 3, 31.

4. Sous le nom d'ascétisme (*tapas*), le brahmane entend le fait de vivre en continence; de se baigner trois fois par jour; de porter des vêtements humides; de coucher sur la terre dure; de jeûner. Gautama, 19, 15.

maux ². L'époque encore plus ancienne des Vedas, lorsque les sacrifices d'animaux faisaient partie du culte, peut être mentionnée pour mémoire. Il n'est donc pas étonnant de voir le Buddha manger de la chair de porc et montrer ainsi *ipso facto* qu'il n'était pas bouddhiste : ce repas eut lieu avant le Nirvâna, avant l'âge actuel du monde, du temps où le Sage Agastya but la mer, où Hercule mangea gloutonnement chez Admète, où Lycaon offrit à Jupiter de la chair humaine — en un mot, en l'an zéro.

En fait, les fils de Çākya se sont conformés, en ce qui concerne la nourriture animale, à l'usage de chaque pays, car c'est leur habitude de suivre l'exemple de leur entourage. Dans la pieuse Birmanie, les moines mangent de la viande, tout en s'excusant par cet argument que le péché — même de tuer les animaux — ne retombe pas sur eux, mais sur les bouchers. Ils n'ajoutent pas que c'est leur devoir à eux de détourner les bouchers de commettre ce péché ³. A Ceylan, les laïques se plaignent de ce que les moines sont tellement friands de viande et de carry ⁴, et qu'ils méprisent les légumes ¹. Dans l'île de Bali, les Bouddhistes se distinguent des Çivaïtes entre autres par ceci, qu'ils mangent toutes sortes de nourriture, tandis que les autres se conforment plus ou moins aux usages indous. Il y a tout lieu de croire que les prescriptions sévères du règlement sont dues à la nécessité de tenir tête à la concurrence dangereuse ² des Jainas, ces rivaux à la fois détestés et re-

2. Très remarquable est l'exemple cité du Sage Agasti (l'étoile Canopus), Manu, 5, 22.

3. Bigandet, II, 294. Nous avons entendu développer une autre théorie par deux Birmans assez instruits, qui avaient passé quelque temps en Europe. A la demande, comment leurs compatriotes pensaient en général au sujet de la nourriture animale, ils répondirent : Nous pouvons manger de la viande et du poisson, pourvu que nous ayons toujours présente à l'esprit cette pensée que c'est un péché d'agir ainsi. — Il faut ajouter que ces Birmans étaient des laïques, et n'étaient par conséquent pas tenus d'observer les règles monastiques sur la nourriture.

1. Hardy, E. M., 92.

2. Cette concurrence était particulièrement forte à Vaiçâli, et ce n'est pro-

doutés; car ceux-ci poussent, comme on sait, la protection des animaux jusqu'à l'absurdité. Si l'un de ces concurrents gênants faisait aux fils de Çākya le reproche que dans les vœux du jeune moine le poisson, la viande, le beurre, etc., étaient qualifiés des termes trop doux de « luxe », de « superfluités », on pouvait renvoyer le critique à la prescription du Prātimoksha : sur cette cuirasse de la vertu ascétique la plus irréprochable, les flèches empoisonnées de tous les assaillants devaient s'éteindre.

En apparence isolée, sans lien soit avec le règlement, soit avec les vœux, soit avec la décision dans le cas de l'exigence de Devadatta, est la défense faite aux moines de manger de la chair humaine. Cette prescription, du moins, avait le mérite de sembler entièrement neuve. L'anecdote, imaginée pour justifier cette défense, démontre clairement, même à ceux qui ne le sauraient pas, que la chair humaine n'était nullement une friandise journalière des Indiens, et qu'une seule fois, un seul moine malade, sans qu'il y eût de sa faute, dans les circonstances les plus extraordinaires, en goûta, croyant prendre un remède. L'historiette ³ est si frappante et si caractéristique qu'il serait dommage de la passer sous silence.

Une fois que le Seigneur séjournait à Bénarès, il s'y trouvait un couple pieux, Suppiya et Suppiyā, humbles serviteurs de l'Église ^{*}, riches en charité et en bonnes œuvres. Une fois 62 que Suppiyā était venue au couvent, allant de cellule en cellule, pour voir s'il y avait des frères malades et si elle leur pouvait être utile en leur donnant des friandises ou des remèdes, il se trouva qu'un des moines venait de prendre

bablement pas un hasard si cette ville est mise en avant, toutes les fois qu'il est question de querelles des frères entre eux, ou avec des hérétiques (non des brahmanes naturellement), en ce qui concerne la conservation du sel, les repas aux heures indues, l'usage du lait caillé, et d'autres points de discipline ascétique.

3. *Mahā-V.* 6, 23.

une purgation. Celui-ci lui dit : « Ma sœur ¹, je viens de prendre une purgation, et j'aurais besoin d'un médicament pour en combattre l'effet trop violent ». — « C'est bien, vénérable seigneur, on vous le donnera ». — Après ces paroles, la bonne dame rentra chez elle et envoya immédiatement un de ses domestiques, pour voir si l'on pourrait trouver quelque part de la viande. L'homme parcourut toute la ville de Bénarès, mais ne trouva nulle part l'occasion d'acheter de la viande. Il rentra chez sa maîtresse les mains vides, et lui dit : « Madame, on ne peut trouver nulle part de la viande ; c'est aujourd'hui un jour où il est défendu d'abattre des animaux ² ». — Alors la bonne Suppiyā se dit à elle-même : si le frère malade ne reçoit pas de médicament pour combattre les effets trop violents de la purgation, son état empirera, il mourra peut-être ; et il ne serait pas gentil de ma part de ne pas lui faire porter une chose que je lui ai promise. Alors elle prit une résolution courageuse, elle saisit un couteau, coupa un morceau de chair de sa cuisse, et le donna à sa servante, en disant : « Voilà, tu porteras cette viande à tel monastère, et tu le donneras à un moine malade, que tu y trouveras ; si quelqu'un me demande, dis-lui que je suis indisposée ». — En disant cela, elle tenait sa cuisse recouverte sous sa robe, et se mit sur un lit de repos. En attendant, Suppiya rentra, et, ne voyant pas sa femme, il dit à la servante : « Où est Suppiyā ? » — « Elle se repose dans la chambre intérieure », répondit la domestique. — Suppiya s'y rendit, et dit à sa femme : « Pourquoi êtes-vous couchée ? » — « Je ne suis pas bien ». — « Qu'avez-vous ? » — * Elle raconta alors à son mari ce qui s'était passé. Un saint enthousiasme s'empara de l'esprit de Suppiya, lorsqu'il apprit cette histoire tou-

1. Les moines disent « Ma sœur » à toute femme.

2. Dans un édit d'Açoka dont nous possédons plus d'une rédaction, on indique les jours où il est défendu de tuer et de vendre du poisson ; et de même, les jours où il est défendu de tuer et de vendre d'autres animaux. Cuñningham, *Corp. Inscr. Ind.* pl. XXI.

chante : « Quel dévouement rare et admirable ! » s'écria-t-il, « quelle foi incomparable possède Suppiyâ, elle qui donne sa propre chair ! Que ne donnerait-elle pas ? » — Joyeux, il se rendit auprès du Seigneur, et, après l'avoir salué et avoir pris place à une distance respectueuse, il l'invita à dîner, en même temps que la Congrégation des moines, pour le lendemain. L'invitation fut acceptée, et Suppiya, après les salutations ordinaires, retourna chez lui. Le lendemain, dès l'aube, il fit préparer les mets les plus exquis ; puis il fit dire au Maître que le repas était servi. Lorsque le Tathâgata, arrivé chez Suppiya, eut pris place avec sa suite, le maître de la maison vint le recevoir, mais sa femme ne parut pas, ce qui fut cause que le Buddha demanda : « Où est Suppiyâ ? » — « Elle est indisposée, Seigneur ». — « Qu'elle vienne ici ». — « Elle ne peut venir, Seigneur ». — « Qu'elle se fasse alors porter ici », dit le Maître. Afin de satisfaire au désir nettement exprimé du Buddha, l'hôte fit amener sa femme. A peine fut-elle amenée dans la chambre et eut-elle contemplé le visage du Seigneur, que la plaie béante fut complètement guérie. Les époux ne purent trouver des paroles assez fortes pour exprimer l'étonnement que leur causait la puissance miraculeuse du Tathâgata. Pleine de joie, la femme servit personnellement la Congrégation dont le Buddha est le chef, et ce ne fut qu'après la fin du repas qu'elle prit place à une distance respectueuse. Le Buddha, après avoir réjoui ses hôtes par un discours approprié, se leva de son siège et partit. Ce fut à propos de cet événement, que le Buddha réunit les moines en chapitre et leur demanda : « Qui de vous, moines, a demandé de la viande à la pieuse Suppiyâ ? » — « Moi, Seigneur », dit le frère qui avait été malade. — « Avez-vous mangé la viande qui vous était apportée, moine ? » — « Oui, Seigneur », fut la réponse. — « Avez-vous bien examiné ce que c'était ? » — « C'est ce que je n'ai pas fait, Seigneur ». — Alors * le Tathâgata le blâma, disant : « Comment est-il 64 possible, sot que vous êtes, de manger de la viande avec si

peu d'attention ? Vous avez mangé de la chair humaine, sot. Voilà une action qui n'est pas faite pour disposer favorablement les ennemis de la Foi, sot ». Ayant ainsi repris le moine malade, il se retourne vers l'assemblée, et dit : « Il y a des personnes, moines, si croyantes et si pieuses, qu'elles sont capables de donner en sacrifice leur propre chair ; vous ne devez pas manger de la chair humaine : celui qui en mange commet une faute grave. Vous ne devez pas non plus manger sans avoir préalablement fait attention à ce que vous mangez, moines. Celui qui agit ainsi commet une faute grave. »

Ceux qui mettent en doute l'infaillibilité historique des écrits canoniques ne verront dans ce récit qu'une preuve assez superflue du fait que les moines eussent été incapables, tout aussi bien que leurs compatriotes et leurs contemporains en général, de manger sciemment de la chair humaine. En outre, la réprimande infligée à quelqu'un qui a péché par ignorance, est en contradiction avec la décision rendue lors de la demande de Devadatta : « la viande est permise, non vue, non mentionnée, non soupçonnée ». Le moine ne soupçonnait nullement qu'il mangeait de la chair humaine, et même s'il l'avait soupçonné, il n'avait pas l'expérience nécessaire pour la reconnaître ¹.

Le récit, que nous venons de citer, est suivi immédiatement d'une série d'autres contes, qui doivent expliquer pourquoi les religieux ne doivent pas manger la chair d'éléphants, de chevaux, de chiens, de serpents, de lions, de

1. Le Roi Milinda (Milindra) fixe quelque part (*Mil. P.* 158) l'attention du vénérable Nâgasena sur deux paroles du Seigneur, absolument contradictoires : l'une dit : « qui pèche ignorant, ne pèche pas » ; l'autre : « celui qui, ignorant ce qu'il fait, tue un être vivant, se prépare un haut degré de péché ». Le Père de l'Église, avec son escobarderie ordinaire, se débarrasse de la contradiction en disant : « Il faut distinguer, ô Roi ; on peut pécher sans intention, et on peut pécher non sans intention ; c'est du péché sans intention que le Seigneur a dit : l'ignorant ne pèche pas ». — L'Indou qui a, sans le savoir, goûté d'une nourriture défendue, doit faire pénitence en jeûnant sévèrement, afin qu'il apprenne à être prudent : *Manu*, 5, 20.

tigres, de panthères, d'ours et d'hyènes. En abrégé, ces récits reviennent à ceci :

Une fois, du temps du Buddha, il arriva que des éléphants du Roi moururent *. Les gens en mangèrent la chair, car il y avait justement une famine dans le pays, et en donnèrent aux moines, lorsque ceux-ci faisaient leur tournée habituelle pour mendier leur nourriture. Les gens — on ne dit pas si ces gens-là étaient les mêmes qui avaient donné l'aumône — en furent indignés, et ne pouvaient pas comprendre comment des ascètes, tels que les fils de Çākya, pouvaient manger de la viande d'éléphant. En effet, les éléphants étaient la propriété du roi ; si le roi venait à savoir qu'on avait mangé la chair de ses éléphants morts, il serait immanquablement furieux. On raconta la chose au Maître, qui rendit la décision : « Il est défendu de manger de la chair d'éléphant ; celui qui le fait commet une faute ».

Vers ce temps-là moururent les chevaux du Roi : suit, *mutatis mutandis*, le même récit.

Une fois qu'il y avait une famine, les gens mangèrent de la viande de chien et en donnèrent aux moines. Le public fut indigné et ne put comprendre comment des fils de Çākya, des ascètes, pouvaient prendre une nourriture aussi dégoûtante. L'affaire est soumise au Seigneur : il est de l'avis du public et défend aux moines de manger de la viande de chien. Vers la même époque, lors de circonstances analogues, on mangea la chair des serpents, et l'on en distribua en aumônes. Le public ne négligea pas de faire connaître sa désapprobation, pour la même raison que ci-dessus. Une raison vint s'y ajouter. Supassa, roi des Nâgas, se rendit chez le Seigneur, et lui demanda de la façon la plus respectueuse qu'il lui plût de défendre l'usage de la viande de serpent, vu qu'il y en avait parmi les Nâgas plusieurs qui étaient incrédules, ou même hostiles à la foi ¹ : ceux-ci pouvaient faire du tort aux

1. Les nuages sombres sont ennemis de la lumière solaire ; mais il y a aussi des nuages clairs et blancs.

moines qui ne seraient pas sur leur garde. Après avoir présenté sa requête et avoir été réconforté par une allocution du 66 Seigneur, le Prince des Serpents partit, en faisant * des démonstrations de son grand respect. Ceci donna lieu au Maître de convoquer ses moines et de leur défendre de manger la chair des serpents ¹. Vers ce temps-là quelques chasseurs tuèrent un lion, ils mangèrent la chair et en donnèrent à des moines. Au moment où ceux-ci, après avoir pris leur repas, se promenaient dans une forêt, des lions, flairant la chair de lion qui avaient été mangée, coururent vers eux. On raconta l'affaire au Seigneur, qui, à propos de cette aventure, défendit aux moines de manger de la viande de lion. — Suit enfin le même récit, au sujet des tigres, des panthères, des ours et des hyènes.

Dans les codes indous, c'est une règle générale que les animaux pentactyles ne sont pas mangeables, sauf des exceptions déterminées ². Or il existe une règle scolastique d'interprétation légale, expliquée par Patañjali (le même que nous avons déjà appris à connaître comme auteur d'un manuel aphoristique du Yoga), dans son grand commentaire sur Pāṇini ³. Il dit ce qui suit : « De la détermination de ce qui est mangeable, on conclut à ce qui est défendu comme non-mangeable ; par exemple, quand il est dit : « Cinq espèces ⁴ sont mangeables », on conclut que les autres espèces ne sont

1. On pourrait objecter que la viande d'éléphant, de cheval, de serpent, etc., est comprise sous la dénomination générale de « viande », et que par conséquent la défense de manger de la viande en général entraînait d'elle-même la défense de la viande d'éléphant, etc. Mais les règles du sens commun ne sont pas applicables à la philosophie supra-sensible ou transcendante, bouddhique ou autre.

2. Cinq espèces sont exceptées, Yājñavalkya, I, 177, à savoir : les lièvres, les tortues, les iguanes, les hérissons et les porc-épics ; six dans Manu, 5, 18 et dans Gautama, 17, 27, c'est-à-dire les précédents, plus les rhinocéros ; les mêmes, avec l'adjonction d'un animal maintenant inconnu, dans Āpastamba, I, 5, 17, 37.

3. Introduction, fol. 10 a (édit. de Bénarès).

4. Ce nombre est justement celui donné dans Yājñavalkya, passage cité.

pas mangeables ; en revanche, l'indication d'une variété particulière comme non-mangeable, nous indique en même temps les variétés mangeables. Quand il est dit : « le porc domestique ne peut être mangé », on en conclut qu'il est permis de manger le sanglier. » — En appliquant cette règle, * les fils 67 de Buddha semblent avoir donné une nouvelle forme à un vieux précepte : ils ont expressément énuméré quelques animaux pentadactyles comme nourriture défendue. En ce qui concerne les serpents, les chevaux et les éléphants, les Indous les considèrent également comme de la nourriture défendue ; les sauvages et les Cāṇḍālas peuvent en manger, mais ce sont gens qu'on considère comme placés en dehors de la société, par conséquent, en dehors de la loi. Les gens qui blâmaient si ouvertement les moines de ce qu'ils mangeaient la chair de pareils animaux, et dont les sentiments étaient partagés par le Buddha, étaient évidemment des Indous. Il eût été bien plus commode, pour les auteurs des écrits canoniques de dire tout simplement : « Nous, fils de Çākya, nous nous empressons de suivre l'usage général du pays », mais de cette manière on n'eût jamais pu écrire de gros livres, avec un contenu en apparence nouveau. La prolixité et la minutie sont des qualités aux yeux des Bouddhistes. Nous verrons plus tard quelle conclusion on peut tirer de ce fait en ce qui concerne la période de l'histoire indienne à laquelle il faut rapporter les écrits canoniques.

Le moine doit se procurer sa nourriture quotidienne par son propre effort. Il faut prendre cette expression dans le sens bouddhiste ; autrement, on serait tenté d'entendre par « propre effort » un travail manuel et intellectuel, et non des tournées pour aller recevoir des aumônes. Le moine n'a pas le droit de demander l'aumône en paroles, comme le font par exemple les Brahmācārins ; mais, comme tout homme qui le voit passer le matin avec son pot à aumônes, sait à quoi s'en tenir, on peut de plein droit donner au fils de Çākya le nom de mendiant : il mendie en esprit. Il y a des gens qui

pensent, avec le poète grec, qu'il est moins important de paraître vertueux, que de l'être¹; mais le Bouddhiste admet un principe de conduite différent, et assure qu'il est indifférent d'être mendiant ou de ne pas l'être, pourvu qu'on n'en ait pas l'apparence. Il n'est pas convenable de demander quelque chose directement; c'est ce que le Seigneur, le « Dieu suprême des dieux »² a dit lui-même³ dans le passage prophétique et poétique que voici :

Les gens sensés ne mendient pas,
La mendicité est désapprouvée par les gens comme il faut⁴;
Les gens comme il faut se tiennent debout dans une [silencieuse] attente.
C'est là la façon de mendier des gens comme il faut.

On peut conclure de ce passage que le métier de moine est une « mendicité honnête ».

L'apparence extérieure du vrai moine doit être calme et tranquille; elle doit refléter, pour ainsi dire, la paix qui habite son âme. Telle est l'image que nous présentent quelques lignes classiques du Lalita-Vistara⁵, où il est raconté comment le Bodhisatva, encore affligé par les sombres apparitions qu'il vient de contempler, est réconforté par le spectacle d'un Bhikshu, qui, « calme et doux, réservé et chaste, les yeux non pas dirigés fièrement en haut, mais regardant modestement devant lui⁶, plein de grâce dans l'attitude, dans la démarche, dans le regard, dans la manière de porter la cape, le pot à aumônes et la tunique, se trouvait sur la route ».

1. Οὐ γὰρ δοκεῖν ἀριστος ἀλλ' εἶναι θελει. Eschyle.

1. *Mil.* P. 230.

2. L'original porte : *arya*.

3. Page 230.

4. *Yugamātraprekshin* et *yugamātradarçin* ou *yugamātradrc* comme on lit Caraka, 1, 8 est une expression qui n'est pas seulement applicable à des religieux; dans Caraka, passage cité, on l'applique au médecin bien élevé. La vraie signification de *yugamātra* peut être : « la longueur d'un joug », ou « seulement un joug », ou « la distance de deux [pieds] ».

Ces traits de l'antique Bhikshu indien ne se retrouvent plus qu'en partie dans le clergé singhalais de nos jours. « Dans presque toutes les localités », dit un témoin digne de foi ⁵, « on peut voir fréquemment les fils de Buddha, quand ils vont de maison en maison avec leur pot à aumônes, pour mendier leur nourriture. D'ordinaire ils s'avancent d'un pas mesuré, sans faire grande attention à ce qui se passe autour d'eux. Ils vont nu-tête et le plus souvent nu-pieds. Dans la main droite, ils ont un éventail ⁶, qu'ils tiennent devant les yeux, quand une femme se présente, afin d'éviter des pensées charnelles ».

69

Quand il est malade, le moine peut prendre du *ghee*, du beurre, de l'huile ¹, du miel et du sucre, en tant que médicaments ². De même le Seigneur a permis l'usage médical de cinq graisses, à savoir la graisse d'ours, l'huile de poisson, l'huile de marsouin, le saindoux et la graisse d'âne; de même l'usage de diverses racines, qui tiennent une grande place dans la pharmacopée indienne, telles que le gingembre, le safran d'Inde, le calamus et l'andropogon. La préparation et l'emploi d'extraits amers ou de thés, tirés de l'*azadirachta*, etc., l'emploi de feuilles, de fruits, de gommes possédant des vertus curatives; de sels, de poudres, d'onguents pour les yeux, même de la chair crue et du sang; l'utilisation de poudres à priser et de pipes pour humer la fumée ³, tous ces moyens ont été autorisés par le Buddha. De plus, la médecine, avec son autorisation, emploie les moyens suivants : des frictions avec des onguents, trois sortes de ventouses, autant de sortes de bains de sueur, des douches, des saignées;

5. Hardy, *E. M.* 309.

1. *Sutta-V.* II, p. 88 on nomme cinq sortes d'huile : huile de sésame, de grain de moutarde, de *madhuka* (*bassia*), de ricin et huile de poisson ou graisse de quadrupède.

2. *Mahā-V.* 6, 1 ss.

3. L'usage de fumer des pipes était connu aux anciens Indiens, quoiqu'ils se servissent d'autres herbes que le tabac. On trouve une description détaillée de pipes dans le plus ancien ouvrage indien sur la médecine, Caraka, 1, 5.

l'emploi de la lancette pour enlever les tumeurs, des liquides corrosifs, des gargarismes, des bandages, des remèdes pour purifier les blessures, des alcalis corrosifs, des purgations, des clystères. Cette énumération suffira pour donner quelque idée de l'état de la médecine indienne, à l'époque où fut rédigé l'écrit canonique ⁴ auquel nous empruntons ces détails.

4. *Mahā-V.* 6, 14.

CHAPITRE IV

LE RÈGLEMENT

* Le Prātimoksha, qui doit être récité deux fois par mois 70 dans une réunion du chapitre, comprenant au moins quatre personnes, est divisé en dix sections ou titres.

1. Examen préliminaire, concernant les conditions requises pour que la réunion du chapitre ait lieu d'une manière complètement régulière.

2. Introduction.

3. Les péchés capitaux, qui ont pour conséquence l'expulsion de la communauté (*parājita-dharmās, pārājika-dharmās*; pâli *pārājikā dhammā*)¹;

4. Les actions qui ont pour conséquence une exclusion temporaire de la communauté (*saṅghāvaçesha*, pâli *saṅghādisesa*)².

1. *Parājita* signifie « chassé »; *pārājika* « digne d'être chassé ou expulsé ». Le commentateur cité par Minayef, p. 65, ne comprend plus rien de la signification primitive du mot; l'auteur du Sutta-V. I, p. 28 ne l'explique pas non plus.

2. L'explication de ces deux termes est incertaine. Pour les accorder ensemble, on est bien obligé d'admettre que le mot pâli *adisesa* répond à un sanscrit *atīçesha*; *atīçesha* et *avaçesha* signifient : « reste, reliquat. » Cette signification n'est pas bien admissible ici; nous risquons la supposition que *atīçesha* et *avaçesha* ont eu également le sens de « mise à part, séparation »; la preuve que les idées sont apparentées est fournie, entre autres, par le mot *viçesha*, « différence, distinction »; il n'est nul besoin de démontrer qu'il y a un lien entre les idées de « distinction » d'un côté, et « séparation, mise à part » de l'autre. Nous osons à peine penser à une corruption du mot *viçesha*, « mise à part, séparation ».

5. Les cas indéterminés (*aniyata-dharma*).

6. Les actions punies par la confiscation d'un objet possédé par le délinquant (*naisargika* ³, pâli *nissaggiya pācittiya*).

7. Les actions pour lesquelles il faut faire pénitence (*prāyaścittika*, pâli *pācittiya*).

8. Les actions qu'il faut confesser (*pratideṣantya*, pâli *pāṭidesaniya*).

74 * 9. Ce qui appartient à une bonne éducation (*caikshya*, pâli *sekhiya*).

10. Ce qui se rapporte à l'arrangement des différents (*adhikarāṇasamatha*, pâli *adhikarāṇasamatha*).

Avant de donner tout le formulaire d'après la leçon méridionale, en notant les variantes les plus importantes des deux autres rédactions ¹, nous décrirons, d'après un témoin oculaire ², la cérémonie de la récitation, telle qu'on la célèbre de nos jours à Ceylan.

Les moines commencent par se mettre à l'écart deux par deux, afin de se confesser l'un à l'autre leurs péchés, à genoux, et à voix basse. Dès que la confession est terminée, ils prennent place sur des nattes, sur lesquelles est étendue du calicot blanc, placés en deux rangées, l'une en face de l'autre. Le moine le plus ancien est placé en tête d'une rangée; celui qui vient après lui, en tête de la rangée opposée; le troisième en rang après le premier, le quatrième après le second, et ainsi de suite. L'ancien reste assis, tandis que les autres viennent s'agenouiller devant lui, et lui rendent hommage en ces paroles : « Avec permission. Pardonne-moi, Seigneur, tous mes péchés, en actions, en paroles, ou en pensées. » L'ancien répond : « Je vous pardonne, cher frère ;

3. *Naisargika*, comme on écrit d'ordinaire, est une fausse orthographe, et un tout autre mot.

1. Pour abrégé, nous désignerons la rédaction chinoise par C, celle de la Mahāvīyūtpatti par M.

2. J. F. Dickson, dans *Journal Roy. As. Soc.*, vol. VIII (new series).

accorde (ou accordez) le pardon. » Tous disent alors : « Avec permission. Je vous pardonne, Seigneur. »

Alors le second en rang se remet à sa place, et tous ceux qui sont plus jeunes que lui s'agenouillent devant lui pour demander et accorder le pardon. Puis le troisième en rang reprend sa place, et ainsi de suite, jusqu'à ce que le plus jeune des frères se soit agenouillé devant le plus jeune moins un. L'action de s'agenouiller, de demander et d'accorder le pardon, se répète, par conséquent, autant de fois qu'il y a de moines assemblés moins un. Après que tous se sont assis, ils s'agenouillent de nouveau *, et s'unissent dans un hommage 72 commun au Buddha, ainsi conçu : « Hommage au Seigneur, le Saint, le trois fois Sage! (*répété trois fois*). Je crois que notre Seigneur, saint, parfaitement sage, doué de science et de bonne conduite, le parfait connaisseur de l'univers, le dompteur non surpassé des hommes, le maître des hommes et des dieux est Buddha le Seigneur. C'est pourquoi, durant toute ma vie, jusqu'à mon Nirvâna, je veux chercher mon refuge dans le Buddha.

Aux Buddhas du passé,
A ceux qui viendront,
Aux Buddhas du présent,
J'apporte toujours mon hommage.

Je n'ai nul refuge ailleurs,
Buddha est mon meilleur refuge,
Aussi sincèrement que je le confesse,
Puissent le salut et la bénédiction m'accompagner!

Je me courbe, la tête penchée,
Devant la poussière de ses pieds;
Si j'ai péché contre lui,
Puisse-t-il me pardonner!

« Je crois que le Dharma a été bien établi par notre Seigneur, clair pour tous, non lié au temps, convaincant,

apportant avec lui les preuves (de sa vérité), devant être reconnu comme vrai par tous les hommes sensés au fond de leur âme. C'est pourquoi, durant toute ma vie, jusqu'à mon Nirvâna, je veux chercher mon refuge dans le Dharma.

Aux Dharmas du passé,
A ceux qui viendront,
etc. ¹.

« Je crois à la Communauté des disciples du Seigneur, celle qui marche en sainteté et en équité, sur le vrai et bon chemin, la Communauté * qui consiste en quatre fois deux [degrés d']êtres spirituels, en huit sortes d'êtres spirituels ¹, cette Communauté qu'il faut invoquer, recevoir d'une façon hospitalière, honorer avec des offrandes, et saluer les mains jointes; le champ incomparable de bonnes œuvres pour le monde. C'est pourquoi, pendant toute ma vie, jusqu'à mon Nirvâna, je veux chercher mon refuge dans la Communauté (Saṅgha).

Aux Saṅghas du passé
etc. ².

Buddha, Dharma, les Pratyekas ³
Et le Saṅgha sont mes maîtres.
Je suis leur serviteur plein d'humilité.
J'honore hautement leur vertu.

J'honore hautement la trinité [qui sert de] refuge.

1. Ce couplet et les deux qui suivent, sont pareils aux trois qui précèdent, sauf que « Buddha » est remplacé par « Dharma », et que, dans le troisième couplet, le second vers est ainsi conçu : « Devant le Dharma, le trois fois excellent. »

1. Les huit sortes d'Arhats ou Saints des Bouddhistes peuvent être comparés aux huit Vidyeçvaras ou catégories de Délivrés des moines çivaïtes (*Sarvadarçana-Saṅgraha*, p. 81, 85; cf. 89). Nous considérons les huit Vasus, les esprits di vins de l'Univers, comme le point de départ mythologique de ces huit êtres spirituels (*purushas*).

2. Ce couplet, et les deux autres qui suivent, correspondent, *mutatis mutandis*, à ceux adressés au Dharma.

3. On se rappelle que Devadatta, lui aussi, est un des Pratyeka-buddhas.

Et la trinité des propriétés ⁴,
L'indifférence enfin
Le Nirvāṇa, j'obtiens le triple.

Hautement célébrée soit la première trinité,
Hautement célébrée soit en même temps la seconde,
Ainsi que l'indifférence ;
Hautement célébré soit par moi le Nirvāṇa .

J'honore les Buddhas miséricordieux,
Dharmas et Pratyeka-buddhas,
Et les Saṅghas aussi, en humilité ;
Je me courbe devant la trinité des Sages ⁵.

Je respecte les paroles et les leçons du Maître ;
J'honore les sanctuaires,
Mon supérieur, mon maître.
Puisse la profondeur de ma contrition
Délivrer mon esprit du péché !

74

Après cet hymne, les moines se lèvent, et reprennent leurs places. L'Ancien, ou celui qui le remplace, se met au haut des deux rangées, entre les deux, sur un coussin plus élevé que celui des autres moines. Devant lui se place un moine plus jeune. Ce dernier pose les questions contenues dans la première partie du formulaire qui suit ; le premier répond.

La rédaction chinoise, elle aussi, débute par un hymne, commençant par ces mots :

Je me courbe en adoration devant le Buddha,
Devant le Dharma et le Saṅgha

4. C'est-à-dire, l'irréalité, la misère et l'inconstance de toute chose.

5. Il est difficile de savoir au juste ce qu'on entend par les Trois Sages : certainement pas Pāṇini, Kātyāyana et Patañjali, qu'on désigne ainsi dans la littérature indienne. Peut-être faut-il entendre sous cette désignation les personnifications du passé, du présent et de l'avenir, du commencement, du milieu et de la fin : autrement dit, Brahma, Viṣṇu et Śiva, la Trimūrti. Comme Trimūrti est un des surnoms du Buddha, on peut considérer les trois Sages comme les trois aspects ou phases d'un seul et même être, le Buddha.

Puis, on célèbre d'une façon assez étendue l'excellence du règlement, et chacun est exhorté à en suivre les préceptes. A la fin on déclare :

Le Tathâgata a ordonné que ces articles
Seront récités publiquement deux fois par mois.

1. — EXAMEN PRÉLIMINAIRE.

Le moine qui fait les questions, sera désigné par la lettre B; celui qui répond, par la lettre A. Tous les deux parlent agenouillés ¹.

B. Gloire au Seigneur, le Saint, le parfaitement Sage! Écoutez moi, honorable assemblée! Si l'assemblée l'approuve, je poserai des questions au vénérable A.

75 * A. Gloire au Seigneur, le Saint, le parfaitement Sage! Écoutez-moi, honorable assemblée! Si l'assemblée l'approuve, je répondrai aux questions que me posera le vénérable B. concernant la discipline.

B Le balai et la lampe,
De l'eau, et un siège,
Cela s'appelle les préparatifs
De la célébration de l'Uposatha.

Avec permission. *Le balai.* — A. Et le balayage ¹. — B. *Et la lampe.* — A. Et l'action d'allumer la lampe. Comme le soleil brille encore, la lampe n'est pas nécessaire ². — B.

1. A. est l'ancien, et c'est lui qui devrait présider, B., plus jeune, devrait tenir la parole et réciter le règlement. Chez les Singhalais, c'est juste le contraire.

1. Nous donnons la traduction littérale, autant que possible.

2. Cette information supplémentaire contredit absolument les paroles versifiées. L'habitude des moines de Ceylan, de se réunir le jour, s'écarte de l'usage ancien; voir *Mahâ-V.* 2, 26, 9, où la lampe est justement mentionnée comme un objet nécessaire pour la célébration de l'Uposatha.

Et de l'eau, et un siège. — A. En dehors, d'un siège, (il faut aussi) qu'on mette de l'eau, pour boire et pour d'autres usages. — B. *Cela s'appelle les préparatifs de la célébration de l'Uposatha.* — A. Ces quatre actions, le nettoyage avec le balai, etc., doivent avoir lieu avant la réunion du chapitre, et s'appellent pour cette raison, les préparatifs de la cérémonie du sabbat. Ce qui concerne les travaux préparatoires est ainsi épuisé ³. —

B. Vote et justification, indication de la saison,
Dénombrement des moines, et une allocution,
Voilà ce qu'on appelle la condition préalable
A la célébration de l'Uposatha.

Vote et justification ⁴. — A. Un cas de vote et de justification, de moines ayant voix au chapitre, d'émission du vote, * ne se présente pas ici ¹. — B. *Indication de la saison.* — 76
A. Indiquer la saison, en mentionnant quelle partie des trois saisons, hiver, été, saison des pluies, s'est écoulée, et quelle partie doit s'écouler encore. Or, notre Loi admet trois saisons; dans la saison actuelle, l'hiver, il y a huit jours de sabbat; de ceux-ci un est passé, nous fêtons le second, et il en reste

3. Tout ce qui précède, mais surtout la dernière phrase, ressemble à un texte avec commentaire, beaucoup plus qu'à un catéchisme par demandes et réponses.

4. *Chanda-pārisuddhi. Mahā-V. 2, 26*, une célébration du Sabbat par une réunion qui n'est pas en nombre, mais devenue nécessaire par les circonstances, est appelée Pārisuddhi-Uposatha. Art. 22, un frère malade qui ne peut assister à l'Uposatha, fournit sa *pārisuddhi*. Dans le dernier cas, on peut traduire le mot par « excuse », mais dans le premier cette signification ne convient pas bien, le sens est plutôt « validation ». Dans les deux cas « justification » ne serait pas déplacé. Il semble qu'on ait confondu deux sens de *chandapārisuddhi* : à savoir, « la déclaration (faite par quelqu'un) de sa bonne volonté » et « la déclaration (donnée par quelqu'un) de son avis », c'est-à-dire « l'action de voter ».

1. La traduction n'est pas sûre. Probablement on ne veut dire autre chose que ceci : « le cas que des moines ayant voix au chapitre ont à émettre leur vote, à voter, ne se présente pas ici ».

encore six. — B. *Dénombrement des moines.* — A. Le nombre des moines, réunis dans cette maison du chapitre est *x*. — B. *Une allocution.* — A. Une allocution doit être faite aux religieuses; mais, comme en ce moment il n'y a pas de religieuses présentes, l'allocution n'a pas lieu. — B. *Voilà ce qu'on appelle la condition préalable à la célébration de l'Uposatha.* — A. Ces cinq actions, le vote, etc., doivent avoir lieu avant la récitation du Prâtimoksha; c'est pourquoi on les appelle la condition préalable à la célébration de l'Uposatha. Les conditions préalables sont ainsi épuisées.

B Un jour de sabbat, le nombre requis des moines
Autorisés [est présent,] nulle faute commise par tous ensemble
N'est constatée, nulle personne qu'on doit éviter
N'est présente, ainsi l'assemblée peut être dite légale.

Un jour de sabbat. — A. Il y a trois jours où l'on célèbre le sabbat : le 14^e ou 15^e jour (de la demi-lune) ou un jour de réunion extraordinaire ² : aujourd'hui c'est un sabbat du 15. — B. *Le nombre requis des moines autorisés [est présent].* — A. Quand assistent à la célébration du sabbat autant de moines qu'il est nécessaire, au moins quatre, autorisés et capables, 77 non excommuniés par l'Église, et quand ces moines * sont établis dans la même paroisse, ou à une distance de deux aunes et demi tout au plus en dehors de la limite fixée ¹. — B. *Nulle faute commise par tous ensemble n'est constatée.* — A. Il n'y a pas de faute commise par tous également, par

2. *Sāmaggi* (sanskrit. *samagrī*). Ce mot signifie aussi bien « concorde » que « plénitude [d'une assemblée] ». « Cette double signification a donné lieu à l'explication d'après laquelle le Sāmaggi-uposatha serait un sabbat de réconciliation; mais la même autorité qui nous apprend cela, dit en même temps que, lors de la clôture solennelle de la période de retraite, une réunion a lieu le jour de Sāmaggi-pavāraṇa (voir Minayef, *Prât.*, p. 27). Il en résulte que le Sāmaggi est simplement une assemblée plénière, qui se réunit, non tous les 14 ou 15 jours, mais à de longs intervalles. *Saṅgha-Sāmaggi* signifie simplement : approbation générale du chapitre. *Mahā-V.* 2, 36.

1. C'est l'explication généralement admise; la justesse en est contestable.

exemple en ce qui concerne le fait de manger à des heures défendues, ou quelque chose de pareil. — B. *Nulle personne qu'on doive éviter n'est présente.* — A. Les vingt et une classes de gens qu'il faut éviter et tenir à une distance de deux aunes et demi, tels que laïques, eunuques, etc., ne sont pas présentes ². — B. *Ainsi l'assemblée peut être dite légale.* — A. Quand une célébration en commun du sabbat satisfait à ces conditions, alors l'assemblée est dite légale. — Ce qui concerne la légalité est ainsi épuisé.

Après avoir épuisé les travaux préparatoires et les conditions préalables, je réciterai, avec la permission des moines assemblés, qui viennent de se confesser, le « Prâtimoksha ».

Ici se termine la première partie, dont le contenu, dans la rédaction chinoise, est plus concis, sans différer beaucoup quant au fond. Pour qu'on puisse comparer, nous la donnons ici :

« Les moines sont-ils réunis? » — Oui. — « Tout est-il prêt? » (des sièges, de l'eau, des balais, etc.). — Oui. — « Que toutes les personnes non consacrées s'éloignent. » (S'il y en a, elles doivent partir; s'il n'y en a pas, qu'on le dise). « Y a-t-il parmi les moines assemblés quelqu'un qui demande l'absolution? » (Si oui, qu'il le dise.) — « Il faut adresser une allocution aux religieuses. » * (S'il n'y a pas de 78 religieuses présentes, qu'on le dise). — « Sommes-nous d'accord sur ce que nous avons à faire? Nous devons réciter le règlement dans une réunion légale du chapitre. — Véné-

2. Les vingt et une classes de personnes qui composent le *profanum vulgus* sont énumérés ainsi, *Mahā-V.*, 2, 36 et *Minayet, Prat.*, p. 28 : les laïques, les religieuses, les religieuses postulantes, les novices-hommes, les novices-femmes, ceux qui ont renoncé à la règle monastique, ceux qui ont commis un péché capital, les excommuniés pour avoir caché leur faute, pour avoir refusé de faire pénitence, pour n'avoir pas voulu rétracter leurs erreurs, ceux qui prennent faussement la qualité de religieux, les apostats qui ont passé à une autre secte, les eunuques, les animaux, les matricides, les parricides, les meurtriers d'Arhats, les violateurs de religieuses, les auteurs de schismes dans la communauté, ceux qui ont fait verser le sang, les hermaphrodites.

rables frères, écoutez. Aujourd'hui, le 13 de la moitié lumineuse du mois (ou : le 14 de la moitié obscure), que l'assemblée écoute attentivement la récitation des Règles. »

2. — INTRODUCTION.

Dès que les questions et les réponses sont terminées, les deux moines agenouillés se lèvent. B, prend place au bout inférieur de la rangée, A, au milieu, et commence à réciter ce qui suit :

« Gloire au Seigneur, etc. — Écoutez-moi, assemblée honorée. C'est aujourd'hui le sabbat, le jour de pleine lune. Si l'assemblée le juge convenable, le sabbat sera célébré et le Prâtimoksha récité. Les conditions préalables à la tenue d'un chapitre sont-elles remplies? Vénérables frères, si vous déclarez que vous êtes purs, je réciterai le formulaire. »

— « Nous serons tous tranquilles, nous écouterons bien et nous serons attentifs. »

« Si quelqu'un a commis une faute, qu'il l'avoue. Sinon, qu'on se taise. De votre silence, vénérables frères, je pourrai conclure que vous êtes purs ¹. Dans une réunion comme celle-ci, chaque question est faite trois fois. Si quelqu'un, après qu'une question a été faite trois fois, évite, de propos délibéré, de confesser sa faute, il se rend coupable d'un mensonge prémédité. Or, un mensonge, vénérables frères, est un empêchement pour le Dharma, a dit notre Seigneur. C'est pourquoi, un moine qui a conscience d'avoir commis une faute, et qui veut se purifier, doit s'avouer coupable ² : il aura ainsi l'âme en repos. »

« L'introduction, chers frères, est récitée. Je vous demande donc : êtes-vous purs ? Je vous le demande pour la seconde

1. *Pariçuddha*.

2. Manu lui aussi, enseigne (II. 229) qu'on se purifie d'une faute commise en l'avouant.

fois. Je vous le demande pour la troisième fois. * Vous gar- 79
dez le silence, vénérables frères, c'est pourquoi, je dois
admettre que vous êtes purs. »

La rédaction chinoise n'offre que des variantes insignifiantes ; elle revient à peu près à ceci : « Vénérables frères, je désire réciter le Prâtimoksha. Réfléchissez tous sur ces préceptes. Si quelqu'un a commis une faute, qu'il montre son repentir ; sinon, qu'il garde le silence. Si un autre nous adresse une question, nous sommes obligés de donner une réponse véridique ; si nous autres moines, vivant en communauté, avons conscience d'avoir fait le mal, et si nous négligeons de l'avouer, nous commettons un mensonge. Or, le mensonge est un empêchement pour le Dharma, a dit le Buddha. C'est pourquoi le religieux qui a conscience d'avoir commis une faute et désire l'absolution, doit avouer immédiatement sa faute : après quoi il aura le repos et la paix. »

« Après avoir récité l'Introduction, vénérables frères, je vous le demande à tous : Cette assemblée est-elle pure ? (la question est répétée jusqu'à trois fois.) Vous vous taisez, vénérables frères ; l'assemblée est pure. Qu'il en soit ainsi ! Je passe à l'énumération des quatre péchés capitaux. »

3. — PÉCHÉS CAPITAUX, QUI ONT POUR CONSÉQUENCE L'EXPULSION DE LA COMMUNAUTÉ.

On traite maintenant des quatre péchés mortels.

1. Quand un moine, qui s'est engagé à vivre conformément aux règles de la discipline monastique, sans avoir (formellement) renoncé à cette discipline et avoué publiquement sa faute, a des rapports charnels avec un être du sexe féminin, à quelque espèce qu'il appartienne, il commet un péché mortel, et est expulsé de la communauté.

2. Quand un moine, dans un village ou dans un désert, s'approprie comme un voleur une chose qui ne lui a pas été

80 donnée, * de sorte que la justice pourrait le faire arrêter afin de le faire mettre à mort, de l'emprisonner ou de l'exiler, en déclarant qu'il est un brigand, un imbécile, un sot, un voleur ; — quand un moine se rend coupable d'un vol semblable, il commet, etc.

3. Quand un moine tue un être humain de propos délibéré, ou cherche un porteur de poignard ¹ (pour tuer) quelqu'un ou fait devant quelqu'un l'éloge de la mort, ou exhorte quelqu'un à mourir, en disant : « Mon ami, à quoi bon cette misérable et pitoyable vie ? mieux vaudrait pour vous être mort que vivant ; » quand un moine, le voulant et le sachant, de propos délibéré, en s'y prenant de différentes manières, fait ainsi l'éloge de la mort, ou exhorte quelqu'un à mourir ², il commet, etc.

4. Quand un moine prétend posséder une puissance surhumaine et l'intuition supérieure que donne une science universelle, tandis qu'il a personnellement la conscience qu'il ne les possède pas, en disant : « je sais ceci et cela, je comprends ceci et cela », et quand plus tard, trouvé coupable lors d'une enquête ou autrement, il désire se purifier, et déclare : « vénérables frères, j'ai prétendu savoir ce que je ne savais pas, comprendre ce que je ne comprenais pas ; j'ai proféré des sottises et des mensonges » ; alors, sauf dans le cas où il aurait été sous l'empire d'une illusion, il commet ³, etc.

1. *Satthahāraka*, sanscr. *castradhāraka*, un porteur de poignard ou de couteau, un *bravo*. Le fait que *hāraka* signifie « porteur » est prouvé d'ailleurs par l'article 16 de la sixième partie. Dans *Sutta-V.*, I, p. 68, il y a des contes ridicules au sujet de moines qui se font tuer parce qu'ils sont las de la vie : il est évident que notre article ne veut dire rien de semblable. Cependant le passage cité prouve que le suicide est formellement désapprouvé.

2. D'après *Sutta-V.*, I, p. 71. les Six se servirent de ce moyen. Il arriva une fois qu'ils étaient — tous les six ensemble, naturellement — follement épris de la femme d'un laïque. Afin de se débarrasser du mari, ils allèrent le voir, et lui dépeignirent avec tant de talent les misères de l'existence terrestre et les joies du Ciel, que le pauvre sire tomba malade et mourut bientôt.

3. D'après *Manu* également, II, 56, c'est un péché mortel si quelqu'un se donne pour supérieur à ce qu'il est en réalité.

Ce sont là, vénérables frères, les quatre péchés mortels.

* Le moine qui a commis un de ces quatre péchés, ne peut 81 plus vivre avec les frères; il reste pour toujours un excommunié, avec qui on ne peut plus cohabiter. Je vous demande donc, vénérables frères, si vous êtes purs. Je vous le demande pour la seconde fois. Je vous le demande pour la troisième fois. Vous gardez le silence, vénérables frères; c'est pourquoi je dois admettre que vous êtes purs.

L'introduction a été récitée; les quatre péchés mortels ont été énumérés. Or, vous savez, vénérables frères, qu'il y a 13 actions qui ont pour conséquence une exclusion temporaire de la communauté; 2 cas indéterminés; 30 actions qui sont punies de confiscation; 92 actions pour lesquelles il faut faire pénitence; 4 actions qu'il faut confesser; les actes qui se rapportent à une bonne éducation; 7 points qui se rapportent à l'arrangement des différends.

4. — ACTIONS QUI ONT POUR CONSÉQUENCE UNE EXCLUSION TEMPORAIRE DE LA COMMUNAUTÉ.

Maintenant, vénérables frères, nous allons traiter des 13 actions qui ont pour conséquence une exclusion temporaire de la communauté.

1. La pollution volontaire, sauf pendant le rêve, est un délit qui a pour conséquence l'exclusion temporaire de la communauté.

2. Quand un moine, cédant à son désir et animé d'une passion mauvaise, s'oublie jusqu'à toucher corporellement une personne du sexe féminin, de manière à lui prendre la main, la tresse des cheveux, ou à saisir quelque autre partie du corps, c'est un délit, etc.

3. Quand un moine, cédant à son désir et animé d'une passion mauvaise, parle à une femme en se servant d'expressions lestes, qui se rapportent au jeu amoureux, telles qu'un

jeune homme en employe en parlant à une jeune fille, c'est un délit, etc.

82 * 4. Quand un moine, cédant à son désir et animé d'une passion mauvaise, essaie de faire croire, en parlant à une femme, que c'est chose louable de satisfaire ses désirs, en usant des paroles qui ont rapport au jeu amoureux, et dit : « Ma sœur, le service le plus excellent que vous puissiez rendre, c'est de satisfaire à cet égard une personne aussi morale, aussi vertueuse, aussi chaste que moi, » — c'est un délit, etc.

5. Quant un moine s'oublie jusqu'à jouer le rôle d'entremetteur, en procurant un homme à une femme, ou une femme à un homme, qu'il s'agisse d'un mariage légal, ou d'une union illégitime, même si la femme est une fille publique, c'est un délit, etc.

6. Quand un moine, à l'aide de secours qu'il a demandés, fait bâtir une cabane, destinée à lui-même, et sans propriétaire, cette cabane doit avoir les dimensions déterminées ; ces dimensions sont : longueur, 12 emfans de mesure Sugata ¹, largeur en dedans, 7 emfans de mesure Sugata. Il doit inviter les frères à indiquer l'endroit convenable pour la construction. Le terrain qu'ils choisiront doit être libre de toute servitude, et tel qu'il reste quelque espace autour de la cabane où l'on pourra se promener. Si un moine fait bâtir une cabane sur un terrain qui n'est pas libre de servitude et qui n'est pas entouré d'un espace suffisant, ou sans avoir invité les frères à indiquer l'endroit convenable pour la construction, où s'il dépasse les dimensions fixées, c'est un délit, etc.

7. Quand un moine fait construire à son usage un grand couvent, sur un terrain appartenant à un seigneur, il doit inviter les frères à indiquer l'endroit convenable pour la construction, etc. (*comme dans l'article précédent*) ².

1. Voir plus haut, I, p. 77.

2. Dans le *Sutta-W*, I, p. 155, on raconte qu'un certain laïque voulait faire

8. Quand un moine, méchamment, sous l'empire de la haine et du dépit, accuse faussement un autre moine d'avoir commis un péché capital, dans l'espérance de lui faire perdre sa chasteté, et que plus tard, * lors d'une enquête ¹ ou autrement, il est prouvé que l'accusation était fausse et que le moine reconnaît son tort, c'est un délit, etc. 83

9. Quand un moine, méchamment, sous l'empire de la haine et du dépit, accuse faussement un autre moine d'avoir commis un péché capital, en s'emparant faussement d'un détail d'une autre affaire quelconque dans le but de lui faire perdre sa chasteté ², et que plus tard, lors d'une enquête ou autrement, il est prouvé que l'accusation était fausse, et que le moine avoue son tort, c'est un délit, etc.

10. Quand un moine essaye de troubler la paix de la communauté, ou saisit l'occasion que lui offre un détail en discussion qui pourrait causer des discordes, et s'y entête, les

bâtir un couvent pour le vénérable Channa, et que Channa eut l'imprudence de faire nettoyer le terrain de sa propre autorité, et de faire abattre un arbre sacré, ce qui indigna le public. La suite de l'historiette est, comme toujours en pareil cas, l'établissement de la règle.

1. La machination est tellement absurde que même les auteurs du *Sutta-V*. I, p. 160, ont essayé d'expliquer l'article comme s'il y avait : « lui faire perdre son bon renom de chasteté ». Mais le texte ne dit pas cela. Probablement l'article a été emprunté à quelque code, avec des modifications qui lui ont fait perdre tout sens raisonnable. Si le code disait par exemple « dans le but de lui faire perdre sa propriété » ou quelque chose d'analogue, l'article serait explicable.

2. *Sutta-V*. I, p. 166 donne de cet article l'explication historique que voici. Quelques moines, voulant accuser leur frère Dabba Mallaputta d'actes inconvenants avec une certaine religieuse Mettiyá, virent un jour un bouc qui se conduisait d'une façon indécente avec une chèvre. Les moines ingénieux eurent l'idée de donner au bouc le nom de « Dabba », et à la chèvre celui de « la religieuse Mettiyá ». Cette religieuse avait, en effet, quelque temps auparavant et à leur instigation, accusé faussement le pieux Dabba, de même que la misérable Cificá avait jadis accusé le Buddha. Alors les moines, la conscience en repos, se mirent à raconter : « Maintenant, nous avons pourtant vu de nos propres yeux que Dabba se conduisait d'une façon inconvenante avec la religieuse Mettiyá ». — Le chaste Dabba figure ailleurs comme chargé de distribuer les vivres aux moines (*Játaka*, I, 123).

frères doivent l'exhorter à ne pas persister, en disant : « vis en paix avec la communauté, vénérable frère ; c'est en pratiquant l'unité et la concorde, en évitant les querelles et en suivant la même doctrine, que la communauté demeure en paix ». Si le moine, ainsi exhorté, persiste dans son entêtement, il doit être exhorté trois fois à y renoncer. S'il y renonce après la troisième exhortation, c'est bien ; sinon, c'est un délit, etc.

11. Quand un ou plusieurs moines suivent l'exemple de ce moine et prennent son parti, en disant : « Vénérables frères, 84 n'adressez pas d'exhortations * à ce frère ; il parle selon, la loi et les règlements de discipline ; il agit avec notre approbation et d'après notre avis ; il nous connaît ; ce qu'il dit exprime aussi nos sentiments à nous » ; alors, les autres moines doivent les exhorter ainsi : « Ne dites pas cela, vénérables frères ; cet homme ne parle pas selon la loi, ni selon les règlements de discipline ; ne désirez pas que la discorde règne dans la communauté ; vivez en paix avec la communauté, vénérables frères ; car c'est en pratiquant, etc. (*comme plus haut*). Si les moines, ainsi avertis, persistent dans leur entêtement, ils doivent être exhortés trois fois à y renoncer. S'ils y renoncent après la troisième exhortation, c'est bien, etc. (*comme plus haut*).

12. Quand un moine ne veut pas qu'on le réprimande, de sorte que, exhorté par ses frères à se conformer ainsi qu'eux aux règles de discipline contenus dans le règlement, il se donne des airs comme s'il était au-dessus de toute critique, et dit : « Ce n'est pas à vous, vénérables frères, de me dire ce qui est bien et ce qui est mal ; moi, de mon côté, vénérables frères, je ne vous dirai pas non plus ce qui est bien ou mal ; cessez de m'exhorter » ; alors les autres doivent lui dire : « Vous ne devez pas vous donner des airs comme si vous étiez au-dessus de toute critique, vénérable frère ; vous devez vous montrer accessible aux bons conseils ; vous devez parler aux frères comme il convient entre frères unis dans la même

foi; il vous parleront aussi comme il convient entre frères unis dans la même foi; en effet, la communauté du Seigneur ne peut croître et fleurir qu'autant que les frères s'exhortent et s'édifient mutuellement ». Si le moine, ainsi exhorté, persiste dans son entêtement, etc. (*comme plus haut*).

13. Quand un moine, qui demeure dans le voisinage d'un village ou d'une localité, a une conduite immorale et souille des familles, de telle sorte que sa conduite immorale est publique et connue, et que la honte dont il a couvert des familles est publique et connue, les frères doivent le réprimander ainsi : « vénérable frère, vous êtes un homme d'une conduite immorale; vous souillez les familles; votre conduite immorale est publique et connue, et la honte dont vous avez couvert des familles, également. * Quittez cette localité, ne restez plus ici. » Si le moine dit aux frères qui le réprimandent : « Certains religieux s'abandonnent au plaisir, d'autres aux sentiments de haine, d'autres à l'aveuglement spirituel, ou à la crainte; à cause de ces défauts, les uns sont chassés, les autres non; » alors les frères doivent le réprimander et dire : « Ne dites pas que des religieux s'abandonnent au plaisir, à la haine, à l'aveuglement spirituel, à la crainte, bien qu'il soit vrai, vénérable frère, que vous êtes un homme d'une conduite immorale, un homme qui souille les familles, de telle sorte que votre conduite immorale et la honte dont vous avez couvert des familles sont publiques et connues. Quittez cette localité, ne restez plus ici. » Quand le moine, ainsi exhorté, persiste dans sa conduite, etc. (*comme plus haut* ¹.)

1. On ne s'explique pas bien comment un religieux, qui s'est rendu coupable d'actes d'immoralité grossière n'a pas commis un péché mortel. Les auteurs du *Sutta-V.*, p. 179, semblent avoir vu la difficulté, et racontent dans une fable historique la conduite scandaleuse de certains religieux « éhontés », mais de telle façon qu'on ne peut pas accuser ces « éhontés » d'avoir commis littéralement le premier péché mortel. On raconte que, dans des familles, ces religieux se mettaient sur une même chaise avec des femmes mariées, des jeune filles et des servantes; qu'ils s'étendaient avec elles sur le même

Ainsi, vénérables seigneurs, sont épuisés les treize actions qu'on punit d'exclusion temporaire de la communauté. Dans les neuf premiers cas, la punition a lieu après la première transgression; dans les quatre derniers, après la troisième transgression. Si un religieux se sait coupable d'une de ces actions, et n'avoue pas sa faute, il doit subir une exclusion forcée (*parivāsa*) durant autant de jours qu'il a tenu sa faute cachée; ces jours écoulés, il doit se soumettre à une pénitence (*mānatta*) de six jours. Après avoir accompli cette pénitence, il est réhabilité dans un chapitre de vingt religieux.

86 * Même s'il n'en manquait qu'un au nombre requis de vingt religieux, le moine ne peut être réhabilité légalement, et les frères [qui prononceraient la réhabilitation dans une assemblée qui ne serait pas en nombre] devraient être blâmés. C'est la forme qu'il faut observer dans le cas donné.

5. — CAS INDÉTERMINÉS.

Maintenant, vénérables frères, nous traiterons des deux cas indéterminés.

1. Quand un moine s'isole avec une femme, en secret, et dans un endroit caché, qui est propre à ce but, et est vu ainsi d'une femme laïque digne de foi, qui l'accuse soit d'un péché capital, soit d'une action punie d'exclusion, ou bien d'une action à la suite de laquelle il faut faire pénitence, alors ce moine, s'il avoue, doit être puni pour l'un de ces trois délits (d'après sa propre confession); ou (bien dans le

lit, sous la même couverture et le même manteau, mais on ne dit pas en autant de termes qu'ils péchaient contre le premier commandement. Tout cela cependant ne suffit pas pour obscurcir le sens très clair de l'expression « souiller les familles ». On est bien obligé d'admettre que la communauté, d'après les circonstances, mesurait avec deux mesures. Elle s'est d'ailleurs mise à découvert elle-même, en mettant dans la bouche du moine débauché les paroles qu'on lit dans le texte de l'article. — Dans *C* et *M* les articles 12 et 13 sont intervertis.

cas où il n'avouerait pas) il doit être condamné d'après la gravité du délit (rangé sous l'une des trois catégories énumérées) * dont la femme digne de foi l'a accusé ¹. Ceci est un 87 cas indéterminé.

2. Si l'endroit est ouvert, et non propre au but, mais tel qu'on peut y parler à une femme en termes voluptueux, et si un moine se met à un tel endroit, seul avec une femme, et s'il y est vu par une femme laïque digne de foi, qui l'accuse d'une action qui entraîne ou bien l'exclusion temporaire, ou bien une pénitence, alors ce moine, s'il avoue, doit être condamné pour l'une ou l'autre de ces deux actions ; ou bien (s'il n'avoue pas), il doit être condamné pour (l'une ou l'autre) action dont la femme digne de foi l'accuse. Ceci aussi est un cas indéterminé.

Les deux cas indéterminés, vénérables frères, sont épuisés. Je vous demande par conséquent, etc.

6. — ACTIONS PUNIES DE CONFISCATION.

Maintenant, vénérables frères, nous allons traiter des trente actions punies de confiscation.

1. Quand un vêtement vient d'être terminé ¹, le moine, quand il a pris Kathina, ne peut garder un vêtement superflu que pendant dix jours au plus ; s'il dépasse ce terme, il est puni de confiscation ².

1. C. s'écarte un peu, mais le contenu de l'article y est tellement confus, que nous devons probablement admettre des erreurs de traduction, soit en chinois, soit en anglais.

1. Le texte porte : niṭṭhitacivarasmim, tandis que nous suivons les commentateurs, en traduisant comme si on lisait : niṭṭhite civarasmim. On peut se demander si l'on a le droit de traduire ainsi ; si l'on suit l'habitude d'expression générale aux langues de l'Inde, on ne peut traduire autrement que : « Quant un Kathina, où un vêtement a été terminé, a été pris par un moine. »

2. Cet article est la modification d'une disposition plus ancienne qui con-

2. Quand un vêtement est terminé, et qu'un moine a pris *Kaṭhina*, si alors le moine dépose ses trois vêtements d'uniforme, ne fût-ce que pour une nuit, sauf avec la permission du chapitre, il est puni de confiscation.

3. Quand un vêtement est terminé, et qu'un moine a pris *Kaṭhina*, si alors ce moine reçoit de l'étoffe pour un vêtement, en dehors de l'époque réglementaire, il peut, s'il le veut, l'accepter, et s'en faire faire immédiatement un vêtement ; s'il n'a pas reçu assez d'étoffe (pour un vêtement complet) il peut la garder pendant un mois au plus, dans l'espérance qu'on complètera ce qui manque ; s'il garde l'étoffe plus longtemps, même dans cette espérance, il est puni, etc.

4. Si un moine fait laver, teindre ou battre un vieux vêtement par une religieuse qui ne lui est pas apparentée, il est puni, etc.

88 * 5. Si un moine reçoit un vêtement des mains d'une religieuse qui ne lui est pas apparentée, à moins que ce ne soit en échange, il est puni, etc. ¹.

6. Si un moine demande un vêtement à un bourgeois ou à une bourgeoise qui ne lui sont pas apparentés, sauf lors d'une occasion convenable, il est puni de confiscation. On doit entendre par occasion convenable le cas où il aurait perdu son vêtement, ou qu'on le lui aurait volé.

7. Si une personne, bourgeois ou bourgeoise, qui ne lui est pas apparentée, offre à un moine une grande quantité de vêtements, le moine n'en peut choisir que deux pièces, un vêtement de dessus et un de dessous ². S'il en choisit davantage, il est puni, etc.

8. Si, pour venir en aide à un moine, une personne, bour-

tient simplement ceci : « Si un moine porte un vêtement superflu, il est puni de confiscation. » *Sutta-V. I*, p. 195.

1. Dans *C*. les articles 4 et 5 sont intervertis.

2. La traduction anglaise de *C* donne ici : « juste ce qu'il faut pour compenser ce qu'il a perdu, » mais il semble qu'il y ait là une erreur, *M* était d'accord avec la rédaction en pâli.

geois ou bourgeoise, qui n'est pas de sa parenté, organise une quête dans le but exprimé d'acheter, avec l'argent ainsi réuni, un vêtement destiné à ce moine, et si alors le moine, sans invitation préalable, va voir cette personne, et fait connaître de quelle façon il voudrait que le vêtement fût fait, en disant : « Votre Seigneurie devrait acheter, avec l'argent réuni, tel ou tel vêtement à mon usage », abusant ainsi de la bienveillance (d'autrui), il est puni, etc.

9. Si, pour venir en aide à un moine, deux bourgeois ou bourgeoises, qui ne sont pas de sa parenté, organisent une quête, chacun de son côté, dans le but exprimé d'acheter, chacun de son côté, avec l'argent que chacun a réuni, un vêtement pour ce moine, et si alors ce moine, sans invitation préalable, va voir ces personnes, et fait connaître de quelle façon il voudrait que le vêtement fût fait, disant : « Les Messieurs (ou les Dames) devraient, en mettant ensemble l'argent qu'ils ont réuni chacun de son côté, acheter tel ou tel vêtement ¹, » afin qu'ils puissent me couvrir ensemble ⁸⁹ d'un seul vêtement ¹, » abusant ainsi de la bienveillance (d'autrui), il est puni, etc.

10. Si, pour venir en aide à un moine, un roi, un grand du royaume, un brahmane ou un bourgeois, envoie, par un messenger, de l'argent pour acheter un vêtement, avec l'ordre d'acheter, avec cet argent, un vêtement destiné à ce moine, et quand le messenger, arrivé chez le moine, dit : « Révérend Père, on vous apporte ici de l'argent pour acheter un vêtement; veuillez l'accepter, Révérend Père », alors le moine doit dire au messenger : « Nous n'acceptons pas cet argent, mon ami, mais nous voulons bien accepter un vêtement au moment requis, et dans une forme convenable. » Si le messenger demande au moine : « Révérend Père, avez-vous un mandataire? » alors, moines, le

1. Sous-entendu : de qualité supérieure, au lieu de deux vêtements de qualité ordinaire.

moine, s'il a besoin d'un vêtement, doit indiquer un mandataire, soit un religieux, soit un laïque, en disant : « Cette personne, mon ami, est le mandataire des religieux ». Si alors le messenger, ayant mis le mandataire au courant de l'affaire, revient chez le moine, pour lui dire : « Révérend Père, le mandataire indiqué par vous a été mis par moi au courant; veuillez, Révérend Père, vous adresser à lui; au moment requis, il vous procurera le vêtement », qu'alors, moines, le moine, s'il a besoin du vêtement, se rend chez le mandataire, et l'avertisse deux ou trois fois, de cette manière : « J'ai besoin d'un vêtement, mon ami. » S'il obtient le vêtement après avoir averti deux ou trois fois, c'est bien; sinon, qu'il avertisse silencieusement, quatre, cinq, six fois, tout au plus; s'il obtient ainsi le vêtement, c'est bien. S'il ne réussit pas encore à l'obtenir, et s'il fait de nouvelles démarches jusqu'à ce qu'il l'obtienne, il est puni de confiscation. S'il n'obtient pas le vêtement, il doit s'adresser en personne à l'homme qui a donné l'argent pour le vêtement, ou bien envoyer un messenger, qui dira : « L'argent que Votre Seigneurie a envoyé, afin qu'on achetât un vêtement pour ce moine, ne lui a été d'aucune utilité; Votre Seigneurie devra prendre garde qu'elle ne perde pas cette somme. » Telle est la forme convenable en pareil cas.

90 * 11. Quand un moine se fait faire une couverture en y mêlant de la soie, il est puni, etc.

12. Quand un moine se fait faire une couverture en laine noire unie, il est puni, etc.

13. Quand un moine se fait faire une nouvelle couverture, on doit prendre une moitié de laine noire unie, un quart de laine blanche et un quart de laine brune. Si le moine la fait faire autrement, il est puni, etc.

14. Une nouvelle couverture qu'un moine s'est fait faire doit lui servir pendant six ans. Si, pendant ce délai, il se fait faire une nouvelle couverture sans permission du chapitre, qu'il se soit débarrassé ou non de l'ancienne, il est puni, etc.

15. Si un moine se fait faire une carquette pour s'asseoir, il doit pour l'enlaidir, découper dans une vieille carquette un morceau grand comme un carré d'un empan de mesure Sugata. S'il la fait faire autrement, il est puni, etc.

16. Quand un moine, pendant qu'il est en route, reçoit en aumône de la laine, il peut, s'il veut, l'accepter et la porter lui-même pendant 2 yojanas au plus, s'il n'y a personne autre pour la porter. S'il porte la charge plus loin, même dans le cas où un porteur est introuvable, il est puni, etc.

17. Quand un moine fait laver, teindre ou carder de la laine par une religieuse qui ne lui est pas apparentée, il est puni, etc.

18. Quand un moine accepte ou fait accepter pour lui de l'or ou de l'argent ou permet qu'on le garde pour lui, il est puni, etc.

19. Quand un moine s'occupe, d'une façon ou d'une autre, de l'emploi d'espèces monnayées, il est puni, etc.

20. Quand un moine s'occupe du commerce, d'une façon ou d'une autre, il est puni, etc.

21. Un pot à aumônes superflu peut être gardé pendant dix jours au plus ; si ce terme est dépassé, on est puni, etc.

22. Si un moine, quand son pot à aumônes est réparé en moins de cinq endroits, s'en procure un nouveau, il est puni de confiscation *. Il doit déposer ce pot (nouveau) dans une 91 réunion des moines, et on lui donnera alors le pot le plus délabré qui se trouve dans la réunion, en disant : « Ce pot, frère, vous le garderez jusqu'à ce qu'il se casse. » Telle est la forme convenable dans ce cas.

23. Les remèdes que des moines malades peuvent prendre, comme du *ghee*, du beurre, de l'huile, du miel, et du sucre, peuvent être acceptés et gardés pendant une semaine au plus ; si ce délai est dépassé, on est puni, etc. ¹.

1. Cet article est le 26^e dans C, le 30^e dans M.

24. Un mois avant la fin de l'été, un moine peut chercher à se procurer un manteau contre la pluie, et quinze jours avant cette date il peut le mettre. S'il se procure un manteau plus d'un mois avant cette date, et s'il commence à le mettre plus de quinze jours auparavant, il est puni, etc. ².

25. Quand un moine, après avoir donné un habit à un autre, le lui ôte plus tard ou le lui fait ôter, par colère ou dépit, il est puni, etc.

26. Quand un moine demande pour lui-même du fil et s'en fait faire un vêtement chez un tisserand, il est, etc. ³.

27. Si, pour venir en aide à un moine, un bourgeois ou une bourgeoise, qui n'est pas de sa parenté, fait tisser un vêtement chez le tisserand, et si alors ce moine, sans invitation préalable, se rend chez ce tisserand, et lui fait savoir comment il voudrait que le vêtement fût fait, en disant : « Mon ami, le vêtement que vous tissez m'est destiné; faites-le long et large, solide, d'un tissu excellent, orné d'une belle bordure, élégamment dessiné et travaillé, alors nous vous donnerons quelque chose comme récompense spéciale »; si le moine, après avoir ainsi parlé, donne une récompense spéciale, ne fût-ce qu'un seul repas reçu en aumône; il est puni, etc. ⁴.

92 * 28. Quand dix jours avant la pleine lune de Kârttika, un moine reçoit un vêtement auquel il ne s'attendait pas, il peut, s'il veut, l'accepter, et le garder jusqu'au moment de la distribution (habituelle) des vêtements. S'il le garde plus longtemps, il est puni, etc. ¹.

29. Quand le moine, à la fin du temps de retraite qui tombe le jour de la pleine lune de Kârttika, se rend dans la solitude, pour aller habiter des ermitages dangereux et exposés à des périls, il peut, s'il le veut, laisser à la maison un de ses

2. Dans *C* article 27, dans *M* 28.

3. Article 23 dans *C* et *M*.

4. Article 24 dans *C* et *M*.

1. Dans *M* c'est l'article 26.

trois vêtements, et, s'il a une raison valable, s'en séparer pour six jours au plus. S'il s'en sépare pendant un temps plus long, sans l'autorisation des frères, il est puni, etc.

30. Quand un moine, de propos délibéré, s'approprie un profit destiné à l'Église, il est puni, etc.

Ainsi, vénérables frères, sont épuisées les 30 actions qui entraînent la confiscation. Je vous demande donc, etc.

7. — ACTIONS POUR LESQUELLES IL FAUT FAIRE PÉNITENCE.

Maintenant, vénérables frères, nous allons traiter des 92² actions pour lesquelles il faut faire pénitence.

1. Quand, de propos délibéré, on profère un mensonge, il faut faire pénitence.

2. Quand on tient des propos injurieux, il faut, etc.

3. Quand on dit du mal d'un moine, il faut, etc.

4. Quand un moine lit littéralement à une personne non consacrée le texte de la loi, il faut, etc.³

* 5. Quand un moine dort pendant plus de deux ou trois 93 nuits près d'une personne non consacrée, il faut, etc.

6. Quand un moine dort près d'une personne du sexe féminin, il faut, etc.¹

7. Quand un moine adresse une allocution longue de plus de cinq ou six phrases en s'adressant à une personne du sexe féminin, sauf en présence d'un homme capable de comprendre ce qui se dit, il faut, etc.²

8. Quand un moine déclare à une personne non consacrée qu'il possède des facultés surhumaines, (même) si c'est la vérité, il doit, etc.³

2. La rédaction chinoise compte 90 articles ; dans *M*, il y en a 94 (*Mahāvīyūtpatti* 261).

3. Cet article est le 6^e dans *C*, le 8^e dans *M*.

1. Art. 5 et 6 sont 5 et 4 dans *C*, 54 et 65 dans *M*.

2. Art. 7 et 9 sont intervertis dans *C* et *M*.

3. Art. 6 dans *M*.

9. Quand un moine raconte à une personne non consacrée un péché grave d'un des frères, il doit, etc.

10. Quand un moine creuse la terre ou la fait creuser, il doit, etc. ⁴.

11. Celui qui endommage une plante ou une créature quelle qu'elle soit, doit, etc.

12. Celui qui accuse faussement et cause du chagrin, doit, etc. ⁵.

13. Celui qui excite au mécontentement et murmure, doit, etc.

14. Si un moine place ou fait placer en plein air un lit, une chaise, un matelas ou un coussin, objets qui sont la propriété de la communauté, et si, en s'en allant, il ne les enlève pas ou ne les fait pas enlever, ou s'éloigne sans saluer personne, il doit, etc.

15. Si un moine, à l'intérieur de la maison commune, fait son lit, ou le fait faire, et si, en s'en allant, il ne l'enlève pas, ou ne le fait pas enlever, ou s'éloigne sans saluer personne, il doit, etc.

16. Si un moine, à l'intérieur de la maison commune, fait son lit, après avoir, de propos délibéré, délogé un autre, qui occupait la même place, sans autre mobile que de faire partir celui qu'il gêne ainsi, il doit, etc.

17. Quand un moine, par colère ou dépit, jette ou fait jeter un autre hors de la maison commune, il doit, etc.

94 * 18. Si un moine, dans une chambrette de l'étage supérieur de la maison commune, se jette impétueusement sur un lit ou une chaise, dont les pieds ne sont pas solides (?) ou permet qu'un autre s'y jette, il doit, etc.

19. Un moine, qui se fait bâtir un grand couvent, dans un endroit où se trouve peu de bois [de construction], peut en faire venir, en quantité équivalente à deux ou trois

4. C'est l'art 73 dans *M*.

5. Les articles 12 et 13 sont intervertis dans *C* et *M*.

charges de bois de charpentes, assez pour les encadrements de la porte, la barre de fermeture et les fenêtres ; s'il en fait venir davantage, même dans un endroit où il y a peu de bois, il doit, etc. ¹.

20. Si un moine arrose ou fait arroser de l'herbe ou de la terre avec de l'eau où se trouvent des animalcules, il doit, etc.

21. Si un moine, sans permission, adresse une allocution spirituelle aux religieuses, il doit, etc.

22. Si un moine, même avec permission, prononce l'allocution après le coucher du soleil, il doit, etc.

23. Quand un moine se rend à une demeure de religieuses pour leur adresser une allocution spirituelle, à moins d'une occasion exceptionnelle, il doit, etc. Par « occasion exceptionnelle, » on entend dans ce cas : quand une religieuse est malade ².

24. Quand un moine soutient que c'est dans un but personnel que des frères adressent des allocutions spirituelles aux religieuses, il doit, etc.

25. Quand un moine donne un vêtement à une religieuse qui ne lui est pas apparentée, sauf en cas d'échange, il doit faire pénitence.

26. Quand un moine coud un vêtement on le fait coudre pour une religieuse qui ne lui est pas apparentée, il doit, etc.

* 27. Quand un moine fait un arrangement avec une religieuse, pour aller avec elle le même chemin, ne fût-ce que jusqu'au village le plus voisin, sauf dans une occasion 95

1. Le commentaire historique du *Sutta-V*, II, p. 47, revient à ceci qu'un certain moine Channa fit couvrir et récrépir plusieurs fois de suite un couvent déjà achevé qu'on avait construit pour lui, de telle façon que le bâtiment perdit l'équilibre et croula. C dit, d'après Beal : « Quand un moine fait ou fait faire, pour un bâtiment dépendant d'un grand couvent, une porte, une fenêtre ou des ajustements servant d'ornementation, il peut employer une quantité de bois taillé équivalente à deux ou trois charges ; s'il y en a davantage, il doit, etc. ». Les articles 19 et 20 sont intervertis dans *M*.

2. Cet article manque dans *C* et *M*.

exceptionnelle, il doit, etc. Par occasion exceptionnelle on entend dans le cas donné : quand le chemin ne peut être parcouru qu'en société, à cause de l'insécurité et du danger universellement connus.

28. Quand un moine fait un arrangement avec une religieuse, pour s'embarquer avec elle dans un même bateau, pour descendre ou remonter une rivière, sauf dans le cas où ils ne feraient que la traverser, il doit, etc. ¹.

29. Quand un moine mange, de propos délibéré, des mets qui lui ont été procurés par une religieuse, sauf en cas d'intention expresse du généreux donateur, il doit, etc. ².

30. Quand un moine s'assied dans la solitude à côté d'une religieuse, il doit, etc. ³.

31. Un moine qui n'est pas malade, peut prendre un seul repas dans un endroit où l'on distribue (journallement) de la nourriture ; s'il en prend davantage, il doit, etc.

32. Celui qui prend part à un repas en grande compagnie, sauf lors d'une occasion convenable, doit, etc. Par occasion convenable on comprend dans le cas donné : lors d'une maladie, lors de la distribution et de la confection des vêtements, en voyage, à bord d'un vaisseau, lors d'une occasion exceptionnelle, lors d'un repas offert aux Çramaṇas ⁴.

33. Quand on assiste à plusieurs repas, l'un après l'autre, sauf lors d'une occasion convenable, on doit, etc. Par « occasion convenable » * on entend dans ce cas : lors d'une mala-
96 die, lors de la distribution et de la confection des vêtements ¹.

1. Cet article est le 27^e dans *M*.

2. Cet article est le 30^e dans *M*.

3. Pour ceci *M* a deux articles, 218 et 29, qui reviennent au même; dans *C* c'est le 26^e article.

4. Dans *M* et *C* cet article est le 36^e; chez Beal, ou dans le texte qu'il a suivi, il y a une faute : il dit : « s'éloigner d'un repas », au lieu de « prendre part ». L'article suivant de *P* répond à 32 dans *C*, 33 dans *M*. — Le repas offert aux Çramaṇas (*çramaṇa-bhaktā*) est une imitation du *brāhmaṇa-bhojana*, le régal offert aux brahmanes.

1. Dans *M*. cet art. est le 31^e, dans *C*. le 32^e.

34. Quand quelqu'un régale un moine qui vient chez lui de gâteaux ou de gruau, le moine peut, s'il le veut, accepter deux ou trois assiettées pleines ; s'il en accepte davantage, il doit, etc. Ces deux ou trois assiettées pleines, il doit les rapporter chez lui, et les partager avec les frères. Telle est la forme convenable ².

35. Quand un moine, après avoir mangé, accepte de la nourriture cuite ou bouillie, qui ne serait pas un restant, il doit, etc.

36. Quand un moine en invite un autre, qui a déjà mangé, à prendre de la nourriture cuite ou bouillie, qui ne serait pas un restant, en disant : « Viens, frère, mange ! » de propos délibéré, et dans un but quelconque, il doit, etc.

37. Le moine qui mange en dehors des heures prescrites, doit, etc.

38. Le moine qui mange des mets qu'il a gardés (de la veille) doit, etc.

39. Quand un moine, qui n'est pas malade, demande pour lui-même des friandises comme du *ghee*, du beurre, de l'huile, du miel, du sucre, du poisson, de la viande, du lait, du lait caillé, et les mange, il doit, etc. ³.

40. Quand un moine introduit dans sa bouche en guise de nourriture une chose qui ne lui a pas été donnée en aumône, sauf de l'eau et une brosse à dents, il doit, etc.

41. Le moine qui, de sa propre main, procure de la nourriture cuite ou bouillie à un gymnosophe (ou moine Jaina vivant nu), ou à un moine errant (brahmanique), ou à une religieuse errante, doit, etc.

42. Si un moine dit à un autre « Viens cher frère, allons au village ou à la ville, pour mendier notre nourriture » ; et si alors, * qu'il lui ait procuré ou non l'occasion de recevoir 97 quelque chose en aumône, il le renvoie, sans alléguer d'autre

2. Art. 33-35 de *M=P* 34-36.

3. Dans *C* et *M* les art. 39 et 40 sont intervertis.

raison que celle-ci : « Allez-vous-en, cher frère ; cela ne me plaît pas, de causer ou de m'asseoir en votre compagnie ; il m'est plus agréable de causer ou de m'asseoir seul, » il doit, etc. ¹.

43. Quand un moine prend place d'une façon indiscrète dans une maison où les gens sont en train de prendre leur repas, il doit, etc. ²

44. Quand un moine s'assied avec une femme dans la solitude, dans un endroit couvert, il doit, etc. ³.

45. Quand un moine assiste comme invité à un repas commun, et, sans prendre congé d'un des frères présents, se met à aller de porte en porte, avant ou après l'heure de midi, sauf lors d'une occasion convenable, il doit, etc. On entend par occasion convenable dans le cas donné : l'époque où des vêtements sont distribués et confectionnés ⁴.

47. Un moine, qui n'est pas malade, peut accepter une invitation à dîner pour l'espace de quatre mois ; s'il dépasse ce terme, sauf en cas d'une invitation renouvelée ou perpétuelle, il doit, etc. ⁵.

1. Dans *C* art. 46 et 42. sont intervertis ; 42 manque dans *M*. Selon *Sutta-V*. II, p. 93 la cause qui fait que l'un des deux moines renvoie l'autre, est que le premier voudrait plaisanter, folâtrer et faire des choses indécentes avec une femme. C'est un trait caractéristique de la chaste imagination de ces saints terrestres, qu'ils pensent perpétuellement à des femmes, et toujours en y associant les idées les plus inconvenantes.

2. Dans *M* cet article est divisé en deux, 47 et 43, qui reviennent au même. Nous avons déjà parlé de l'interprétation erronée qu'on a donnée de cet article, plus haut, p. 9.

3. On dirait que cet art. eût dû rendre superflu l'art. 30. Cela aussi est caractéristique.

4. Dans *M* art. 51, dans *C* 42.

5. Les prescriptions de cet article se contredisent. *C* est encore un peu moins clair ; par prudence nous reproduisons la version anglaise, sans la traduire : « If a Bhikshu (l. Bhikshu) be asked to receive such things as are allowed during time of sickness, extending over a period of four months, he may accept the invitation for this period, even though he be at the time in good health, but if he exceeds such a term, except there be a perpetual invitation, or a new invitation, or a partial invitation, or a general invitation, it

48. Quand un moine va regarder une armée en marche, sauf pour une raison valable, il doit, etc.

49. Mais, si ce moine a quelque raison pour se rendre à l'armée, * il peut se rendre dans le camp pendant deux ou 98 trois nuits ; s'il reste plus longtemps, il doit, etc.

50. Quand un moine qui passe deux ou trois nuits dans le camp, va regarder la marche au combat, les avant-postes, la mise en ordre de bataille ou l'inspection des troupes, il doit, etc. ¹.

51. Celui qui prend des boissons fortes ou du vin, doit, etc. ².

52. Celui qui pousse quelqu'un du doigt, doit, etc.

53. Celui qui fait des plaisanteries dans l'eau, doit, etc.

54. Celui qui se conduit d'une façon irrespectueuse, doit, etc.

55. Quand un moine veut faire peur à un autre, il doit, etc.

56. Quand un moine, sans être malade, désirant se chauffer, fait ou fait faire du feu, sauf pour une raison valable, il doit, etc.

57. Quand un moine se baigne plus d'une fois dans les quinze jours, sauf en dehors du temps fixé, il doit, etc. Par le temps fixé, on entend, dans le cas donné, les deux mois et demi de chaleur, c'est-à-dire le mois et demi qui précèdent la fin de l'été, et le premier mois de la saison des pluies, puis quand il se sent échauffé, quand il est malade, quand il a un travail à exécuter, en voyage, dans une averse.

58. En recevant un vêtement nouveau, le moine doit employer un des trois moyens pour l'enlaidir : de l'indigo, de

is *pachittiya*. » On devrait conclure de cet article, qu'un moine, même en bonne santé, peut manger des choses qui ne sont permises qu'aux malades, pourvu qu'il soit invité à en manger.

1. Articles 48-50 correspondent à 45-47 dans *M* ; chez Beal, 49 manque par hasard.

2. Article 79 dans *M*.

la boue, ou de la suie. S'il met un vêtement nouveau sans l'avoir préalablement enlaidi, il doit, etc.

59. Quand un moine, après avoir lui-même destiné un vêtement à un moine, une religieuse, une religieuse postulante, un novice-homme, une novice-femme, en fait usage sans avoir révoqué⁴ expressément (son intention), il doit, etc.

99 * 60. Quand un moine cache ou fait cacher le pot à aumônes, le vêtement, la carquette, l'étui à aiguilles, ou la ceinture d'un autre moine, ne fût-ce que par manière de plaisanterie, il doit, etc.¹.

61. Le moine qui, de propos délibéré, tue un animal, doit etc.

62. Le moine qui, de propos délibéré, emploie de l'eau où sont des animalcules, doit, etc.

63. Le moine qui, de propos délibéré, agite de nouveau une question légalement vidée, doit, etc.

64. Le moine qui, de propos délibéré, tient cachée une faute grave d'un des frères, doit, etc.

65. Le moine qui, de propos délibéré, consacre comme religieux un individu au-dessous de vingt ans, la personne ainsi consacré, et les frères qui prennent part à la cérémonie, méritent tous d'être blâmés : c'est là la pénitence à appliquer dans le cas donné.

66. Quand un moine, sachant à qui il a affaire, fait un arrangement avec une bande de voleurs pour voyager avec eux, ne fût-ce que jusqu'au village le plus prochain, il doit, etc.

67. Quand un moine fait un arrangement avec une femme et voyage avec elle, ne fût-ce que jusqu'au village le plus prochain, il doit, etc.

4. Ou : sans rétractation. La signification indiquée de *paccuddhāra* dans le texte, sanscr. *pratyuddhāra*, est prouvée par le rapprochement avec *chanda-pratyuddhāra*, leçon de M. pour *punakammāya ukkoṭeyya* dans art. 63.

1. Aux articles 51-60 correspondent dans M 79, 63, 64, 78, 66, 52, 60, 58, 68, 67; dans C 51, 53, 52, 54, 55, 57, 56, 60, 59, 68.

68. Quand un moine parle ainsi : « Je comprends la Loi, proclamée par le Seigneur, de telle façon, que les actions que le Seigneur a qualifiées d'empêchements (pour la délivrance), ne sont pas susceptibles d'être des empêchements pour celui qui les commet » ; alors ce moine doit être ainsi admonesté par les frères : « Ne dis pas cela, vénérable frère, ne blasphème pas le Seigneur ; il n'est pas bon de blasphémer le Seigneur. En effet, le Seigneur ne parlerait pas ainsi ; plus d'une fois, cher frère, le Seigneur a déclaré quels sont les empêchements, et ces actions sont bien réellement susceptibles d'être des empêchements pour celui qui les commet. » Quand le moine, ainsi admonesté par les frères, persiste, etc. (comme dans l'art. 10 du titre IV). 100

69. Quand un moine, de propos délibéré, mange, demeure et dort en compagnie d'un autre moine, qui soutient de telles doctrines, tandis que le coupable n'a pas montré de repentir, ni rétracté ses opinions, il doit, etc.

70. De même, quand un moine-postulant parle ainsi (etc., comme art. 68). Et quand ce moine-postulant, ainsi réprimandé, persiste dans ses opinions, ceux-ci doivent lui dire : « A l'avenir, monsieur le postulant, vous ne devez plus soutenir que le Seigneur est votre Maître ; vous perdez également le privilège, que possèdent les autres moines postulants, de dormir pendant deux ou trois nuits chez les frères ; allez vous en, et puis, disparaissez ¹. » Le religieux qui, de propos délibéré, parle à quelqu'un qui a été chassé de la sorte, ou le reçoit comme disciple, ou bien mange ou dort avec lui, doit, etc. ².

71. Quand un frère, invité par les frères à accomplir les devoirs religieux de la communauté, parle ainsi : « Je ne

1. Au fond, il y a dans le texte une expression qui correspond à notre « crève ». *Vinassa*, sanscr. *vināṣya*, est évidemment un impératif, et non un participe, comme le semblent croire les traducteurs.

2. Art. 61-70 = 61, 41, 53, 65, 72, 71, 65, 83, 56, 57 dans *M* ; 61, 62, 64, — ?, 65, 63, 66, 68, 69, 70 dans *C*.

puis accepter cet article du règlement, tant que je n'aurai pas consulté un autre moine habile, profondément versé dans la Discipline », il doit, etc. Un moine qui pratique, moines, doit apprendre, se renseigner, demander des explications. Telle est, dans le cas donné, la forme convenable.

72. Quand un moine, lors de la récitation du Prātimoksha, parle ainsi : « A quoi bon la récitation de pareils détails de discipline, secondaires et très secondaires, qui ne font que causer une impression désagréable, que gêner, que vexer? », 101 * c'est un outrage fait aux règles de la discipline, et il doit, etc.

73. Quand un moine, lors de la récitation semi-mensuelle du Prātimoksha, parle ainsi : « Je sais déjà d'avance quel article du règlement on va réciter », et quand les autres remarquent que, pendant la récitation du règlement il s'est déjà assis deux ou trois fois, ou même plus souvent ¹, et que par conséquent il persiste dans sa conduite inintelligente, on doit le condamner d'après la loi, comme coupable de la transgression qu'il a commise dans le cas donné, et on doit en outre déclarer qu'il est un sot, en ces termes : « Vous n'y gagnez rien, vénérable seigneur; ce sera à votre détriment, si, pendant la récitation du Prātimoksha, vous n'écoutez pas avec l'attention convenable ». C'est là le châtement d'une sotte conduite.

74. Quand un moine, par colère et par dépit, donne à un autre un coup, il doit, etc.

75. Quand un moine, par colère et par dépit, lève contre un autre le poing fermé, en manière de menace, il doit, etc.

76. Quand un moine, sans fondement, accuse un autre

1. On s'attendrait à ce que le texte portât : « qu'il a déjà dit deux ou trois fois la même chose », mais le terme employé (*nisinnapubbam*) ne permet pas cette traduction. La version anglaise de C ne donne aucune lumière, étant du pur galimatias. L'article manque dans M, peut-être parce qu'il était inintelligible.

d'une action qui a pour conséquence l'exclusion de la communauté, il doit, etc.

77. Quand un moine met un autre moine dans un état d'âme désagréable, sans autre but que de lui faire passer quelques mauvais moments, il doit, etc.

78. Quand un moine écoute en cachette des frères qui se disputent, qui se querellent et qui s'injurient, dans le seul but d'écouter ce qu'ils disent, il doit, etc.

79. Quand un moine, après avoir d'abord émis un vote favorable pour une décision légale, * murmure plus tard, il 102 doit, etc.

80. Quand un moine, pendant que le chapitre délibère sur la décision à prendre dans une affaire, sans émettre son vote, se lève de sa place et s'en va, il doit, etc. ¹.

81. Quand un moine, après qu'une réunion plénière a, d'un vote unanime, accordé un habit à quelqu'un, se met plus tard à murmurer, et dit : « Les membres du chapitre donnent aux profits accordés au clergé une destination selon la faveur personnelle dont une personne jouit auprès d'eux », il doit, etc.

82. Le moine, qui, de propos délibéré, destine à une personne particulière un profit appartenant au clergé, doit, etc. ².

83. Le moine qui franchit le seuil de pierre ³ d'un roi, d'une tête couronnée, au moment où le roi n'est pas encore sorti, et où les insignes royaux n'ont pas encore été apportés dehors, sans expérience (?) antérieure, doit, etc. ⁴.

1. Art. 71-80 correspondent à 75, 10, —, 48, 49, 69, 62, 76, 63, 77 de *M*; à 71, 72, 73, 78, 79, 80, —, 77, 76, 75 de *C*.

2. Art. 81 est le 74^e de *C*; 82 manque; les deux articles manquent dans *M*.

3. Littéralement un terme ou une barre de fermeture en pierre.

4. Dans cette traduction il y a plusieurs détails douteux. D'après l'explication de *Sutta-V*, II, p. 157, l'article contient une défense faite à un moine, de franchir le seuil de la chambre à coucher du roi, tant que le prince est au lit avec sa femme. Ceci est inadmissible, d'abord parce que les mots du texte ne permettent pas cette interprétation, ensuite parce que c'est absurde. Probablement on veut dire qu'un moine ne doit se présenter au palais qu'au

84. Quand un moine ramasse ou fait ramasser un bijou ou quelque autre objet précieux, à moins que ce ne soit dans la cour du couvent ou à l'intérieur de la maison commune, il doit, etc. S'il ramasse ou fait ramasser un bijou ou quelque autre objet précieux dans la cour du couvent ou à l'intérieur de la maison commune, il doit le garder, afin que le propriétaire puisse venir le reprendre. Telle est, dans le cas donné, la forme convenable.

103 * 85. Le moine qui, sans saluer un frère présent, se rend au village à une heure indue, sauf pour une raison absolument nécessaire, doit, etc.

86. Quand un moine se fait faire un étui à aiguilles, en os, en ivoire ou en corne, on casse l'étui en guise de punition.

87. Quand un moine se fait faire un lit de repos neuf ou une chaise neuve, les pieds doivent avoir une hauteur de huit pouces de mesure Sugata, sans tenir compte de la terminaison pointue en bas. Quand cette longueur est dépassée, on coupe un morceau, en guise de punition.

88. Quand un moine fait bourrer de duvet, de coton un lit de repos ou une chaise, on arrache le duvet en guise de punition.

89. Une carpeite qu'un moine se fait faire, doit avoir la mesure prescrite. Les mesures sont : en longueur, 2 empan de mesure-Sugata ; en largeur 1 empan et demi ; le rebord, 1 empan. Si la carpeite est trop grande, on en coupe un morceau.

90. Un vêtement pour couvrir une maladie de la peau, qu'un moine se fait faire, doit avoir la mesure prescrite. Les

moment où le roi donne audience publique au parvis. Nous suivons la leçon *anīhataratanakē* ; pour le sens de *nīharati*, comp. *Culla-V.* 8, 1. Dans la forme la plus ancienne, l'art. ne contenait probablement qu'une défense faite aux ascètes de se présenter à une cour luxueuse quand ce n'est pas absolument nécessaire. Ce qui est certain, c'est que tous les mots placés dans le texte entre *muddhāvasittassa* et *indakhīlaṃ* sont interpolés, car, c'est contraire à l'usage constamment observé en prose, de séparer ainsi le mot régi du mot régissant.

dimensions sont : longueur, 4 emfans de mesure-Sugata ; largeur, 2 emfans. Si le vêtement est fait plus grand que ces dimensions, il faut en couper un morceau, en guise de punition.

91. Un manteau contre la pluie qu'un moine se fait faire, doit avoir la mesure prescrite. Les dimensions sont : longueur, 6 emfans de mesure-Sugata ; largeur, 2 emfans et demi de mesure-Sugata ¹. Si le manteau est fait plus grand que ces dimensions, on en coupe un morceau, en guise de punition.

92. Quand un moine se fait faire un vêtement qui a les mêmes dimensions que le vêtement d'un Sugata, ou des dimensions plus grandes, on en coupe un morceau, en guise de punition. Les dimensions du manteau de prophète d'un Sugata sont : longueur, 9 emfans de mesure Sugata ; largeur, 6 emfans ².

* Ainsi, vénérables frères, sont énumérées les 92 actions 104 pour lesquelles il faut faire pénitence. Je vous demande, etc.

8. — ACTIONS QU'IL FAUT CONFESSER.

Maintenant, vénérables frères, on va traiter des quatre actions qu'il faut confesser.

1. Quand un moine accepte personnellement, de la main d'une religieuse, qui ne lui est pas apparentée, et qui vient d'entrer, de la nourriture cuite ou bouillie, et la mange, il doit confesser sa faute, en disant : « Vénérables frères, j'ai commis une action blâmable, inconvenante, qui doit être confessée ; je reconnais ma faute. »

1. Si l'emfan de mesure-Sugata = 4 1/2 pieds de mesure anglaise, ou bien 7 pieds, comme disent les Singhalais (voir plus haut p. 47), un manteau contre la pluie aurait une longueur de 27 ou de 36 pieds. Inutile d'insister.

2. Art. 85-92 = 82, 59, 80, 84, 85, 86, 87, 89, 88, 90 dans *M* ; 81, 82, 83, 86, 84, 85, 87, 88, 89, 90 dans *C*.

2. Quand des moines sont invités à dîner chez une famille et qu'il se trouve là une religieuse qui prend des airs comme si elle avait des ordres à donner, en criant : « Donnez par-ici de la soupe ; donnez par-là du riz, » les moines doivent chasser cette religieuse, en disant : « Eloignez-vous, sœur, jusqu'à ce que les frères aient fini de manger. » Si aucun des moines présents n'a pris la parole pour chasser cette religieuse, tous doivent avouer leur faute, en disant : « Vénérables frères, nous avons commis une action blâmable, inconvenante, qui doit être confessée ; nous reconnaissons notre faute. »

3. Quand un moine, se trouvant dans une famille bien élevée, accepte de sa propre main et mange de la nourriture cuite ou bouillie, sans invitation préalable et sans être malade, il doit, etc.

4. Quand un moine qui habite, dans le désert, un ermitage peu sûr et dangereux, accepte de sa propre main et mange de la nourriture cuite ou bouillie dont il n'a eu aucune expérience antérieure, quand il n'est pas malade, il doit, etc.

Ainsi sont énumérées, vénérables frères, les 4 actions qui doivent être confessées. Je vous demande donc, etc.

9. — CE QUI SE RAPPORTE A UNE BONNE ÉDUCATION.

105 * Maintenant, vénérables frères, on va traiter des actions ¹ qui ont rapport à une bonne éducation.

Il faut considérer ceci comme une règle de bonne éducation ² :

1. Avoir bien soin que le vêtement de dessous soit de tout côté mis proprement.

1. Le nombre des art. n'est pas indiqué : il est de 75 dans *P*, 100 dans *C*, 107 dans *M*.

2. On répète ces mots pour chaque article ; pour abrégé, nous les laissons de côté dans la suite.

2. Avoir bien soin que les vêtements de dessus soient partout mis proprement.
3. Entrer dans une maison bien habillé.
4. S'asseoir dans une maison bien habillé.
5. Entrer dans une maison avec précaution ³.
6. S'asseoir dans une maison avec précaution.
7. Entrer dans une maison le regard baissé.
8. S'asseoir dans une maison le regard baissé ⁴.
9. Ne pas entrer dans une maison le regard (fièrement) dirigé en haut.
10. Ne pas s'asseoir dans une maison le regard (fièrement) dirigé vers le haut ⁵.
11. Ne pas entrer dans une maison en riant à gorge déployée.
12. Ne pas s'asseoir dans une maison en riant à gorge déployée ⁶.
13. Entrer dans une maison en faisant peu de bruit.
- * 14. S'asseoir dans une maison en faisant peu de bruit. 106
15. Ne pas entrer dans une maison en balançant le corps.
16. Ne pas s'asseoir dans une maison en balançant le corps.
17. Ne pas entrer dans une maison en balançant les bras.

3. Ou : bien couvert (de manière à ne découvrir aucune partie du corps qui doit rester couverte). Beal a : « Not to enter a layman's house with the robes gathered round the neck » ; ce galimatias veut probablement dire : que le corps doit être couvert jusqu'au cou.

4. Articles 7 et 8 de C = 23 et 24 de P.

5. Beal traduit ces deux articles : « Not to enter a layman's house in a bouncing manner. Not to sit down in a layman's house in the same manner. » On ne voit pas bien comment on peut s'asseoir « in a bouncing manner. » On peut supposer que le traducteur chinois n'a pas compris qu'*utkshipta* signifie « lancé en haut, dirigé vers le haut », ou bien que le traducteur anglais n'a pas rendu le sens de C. C peut aussi avoir voulu rendre *anatikshiptakena*, correspondant à *anatikshiptakshus* de *Lalit. V.*, II, p. 186. L'auteur de *Sutta-V.*, II, p. 186, doit avoir eu sous les yeux un passage identique, ou à peu près, ce qui ne l'a pas empêché de se méprendre, lui aussi, sur le sens d'*ukkhittakāya*.

6. Articles 24 et 25 de C. Les articles 13-20 correspondent aux articles 22, 23, 14-17, 20, 21, de C.

18. Ne pas s'asseoir dans une maison en balançant les bras.
19. Ne pas entrer dans une maison en balançant la tête.
20. Ne pas s'asseoir dans une maison en balançant la tête.
21. Ne pas entrer dans une maison les mains placées sur les côtes ¹.
22. Ne pas s'asseoir dans une maison les mains placées sur les côtes.
23. Ne pas entrer dans une maison voilé.
24. Ne pas s'asseoir dans une maison voilé.
25. Ne pas entrer dans une maison accroupi.
26. Ne pas s'asseoir dans une maison en croisant les jambes (ou les bras).
27. Accepter la nourriture donnée avec une estime reconnaissante.
28. Accepter la nourriture donnée en ayant conscience (des dimensions) du pot à aumônes.
29. Accepter la nourriture donnée avec juste autant de sauce qu'il faut (et non davantage).
30. Accepter la nourriture donnée de manière qu'elle aille juste jusqu'au rebord du pot (sans le dépasser) ².
31. Manger la nourriture donnée avec une estime reconnaissante.
32. Manger la nourriture donnée en ayant conscience (des dimensions) du pot à aumônes.
33. Manger la nourriture donnée telle qu'elle se trouve (régulièrement).
34. Manger la nourriture donnée avec juste autant de sauce qu'il faut.
35. Manger la nourriture donnée sans enlever d'abord quelque chose du tas (du milieu).

1. Cette traduction n'est pas certaine, et ne repose que sur l'autorité des commentateurs. Étymologiquement, l'expression employée dans le texte *na-kkhambhakato* peut signifier difficilement autre chose que : « non pas raide comme un pieu. »

2. Les articles 21-30 sont dans C : 21, 22, 7, 8, —, —, 26, 27, 28, —.

36. Ne pas cacher sous le riz, la sauce ou les épices, dans l'espoir d'en obtenir davantage.

* 37. Ne pas demander pour soi-même de la sauce ou du riz, ni les manger, à moins qu'on ne soit malade. 107

38. Ne pas regarder avec envie le pot d'autrui.

39. Ne pas prendre des bouchées trop grandes.

40. Façonner chaque bouchée de riz avec les doigts, de manière à en faire une petite boule ¹.

41. Ne pas ouvrir la bouche avant d'avoir avalé la bouchée précédente.

42. Ne pas mettre toute la main dans la bouche en mangeant.

43. Ne pas parler avec la bouche pleine.

44. Ne pas manger de manière à jeter les bouchées dans la bouche.

45. Manger chaque bouchée de suite, sans s'arrêter.

46. Ne pas manger de manière à ce que la bouchée fasse saillie derrière les mâchoires.

47. Ne pas secouer les mains en mangeant.

48. Ne pas laisser tomber le riz en mangeant.

49. Ne pas tirer la langue en mangeant.

50. Ne pas claquer des lèvres en mangeant.

51. Ne pas lapper en mangeant.

52. Ne pas lécher les doigts en mangeant.

53. Ne pas lécher l'assiette en mangeant.

54. Ne pas lécher les lèvres en mangeant.

55. Ne pas prendre d'une main sale la cruche à eau.

56. Ne pas verser à l'intérieur de la maison l'eau mêlée de riz dans laquelle on vient de laver l'assiette ².

57. Ne pas adresser un sermon à un homme qui tient un parasol à la main, à moins qu'il ne soit malade.

1. Articles 33-39 correspondent aux articles 30, 29, 31, 33, 32, 34, 36 de C; les articles 31, 32, 40 manquent ou ne sont pas nettement reconnaissables dans la version de Beal.

2. Articles 41-56 = dans C. 39, —, 38, 37, —, —, 45, 46, 44, 42, 43, —, —, —, 47, 48. Articles 49-51 de C. = 74, 75, 73 de P.

58. Ne pas adresser un sermon à un homme qui tient un bâton à la main, à moins, etc.
- 108 * 59. Ne pas adresser un sermon à un homme qui tient un couteau à la main, à moins, etc.
60. Ne pas adresser un sermon à un homme qui tient une arme à la main, à moins, etc.
61. Ne pas adresser un sermon à un homme chaussé de pantoufles, à moins, etc.
62. Ne pas adresser un sermon à un homme chaussé de sandales, à moins, etc.
63. Ne pas adresser un sermon à un homme assis sur un char (ou sur un animal servant de monture), à moins, etc.
64. Ne pas adresser un sermon à un homme couché dans son lit, à moins, etc.
65. Ne pas adresser un sermon à un homme assis les jambes croisées (ou : les bras croisés), à moins, etc.
66. Ne pas adresser un sermon à un homme qui a la tête ceinte d'un turban, à moins, etc.
67. Ne pas adresser un sermon à un homme qui a la tête voilée, à moins, etc.
68. Ne pas adresser, étant assis sur le sol, un sermon à un homme qui est assis sur une chaise, à moins, etc.
69. Ne pas adresser, étant assis sur une chaise basse, un sermon à un homme qui est assis sur une chaise plus haute, à moins, etc.
70. Ne pas adresser debout un sermon à un homme qui est assis, à moins, etc.
71. Ne pas adresser un sermon à un homme à la suite duquel on marche, à moins, etc.
72. Ne pas adresser un sermon à un homme qui est sur la grande route, quand on marche soi-même dans un sentier de côté (et : inégal), à moins, etc. ¹.

1. Aux art. 57-72 correspondent dans *C* les art. 100, 96, 97, 99, 57-59, 87, —, 54, 55, 88, 89, 86, 90, 91.

73. Ne pas faire ses besoins ou faire de l'eau debout, à moins qu'on ne soit malade.

74. Ne pas faire ses besoins ou faire de l'eau ou cracher sur la verdure, à moins qu'on ne soit malade.

75. Ne pas faire ses besoins dans l'eau, ou faire de l'eau ou cracher dans l'eau, à moins qu'on ne soit malade.

* Ainsi, vénérables frères, sont énumérées les actions qui 109 ont rapport à une bonne éducation. Je vous demande donc, etc.

La rédaction chinoise de ce titre compte, comme nous l'avons dit, cent articles. Cette plus grande étendue n'est pas due à une plus grande richesse de prescriptions relatives à l'habillement, à la nourriture, etc., mais à l'adjonction d'une série d'articles (n^{os} 60-85) tous relatifs au *decorum* qu'il faut observer à l'égard des lieux consacrés. Nous faisons suivre ici ces prescriptions pour ne rien omettre.

60. Ne pas demeurer à l'intérieur d'un temple, à moins que ce ne soit pour le surveiller.

61. Ne pas garder des objets précieux ou des espèces monnayées dans un temple, à moins que ce ne soit pour les surveiller.

62. Ne pas entrer dans un temple avec des souliers de cuir aux pieds.

63. Ne pas entrer dans un temple en tenant à la main des souliers de cuir.

64. Ne pas faire le tour d'un temple avec des souliers de cuir aux pieds.

65. Ne pas entrer dans un temple avec des bottes aux pieds.

66. Ne pas entrer dans un temple en tenant des bottes à la main.

67. Ne pas manger ni salir le sol sous un temple.

68. Ne pas aller le long d'un temple avec une bière portant un cadavre ou avec un cercueil.

69. Ne pas déposer une bière portant un cadavre ou un cercueil au pied d'un temple.

70. Ne pas brûler un cadavre sous un temple.

71. Ne pas brûler un cadavre devant un temple.

72. Ne pas porter un cadavre autour d'un temple, ni le brûler devant l'une des quatre façades de l'édifice, de manière que l'odeur puisse y pénétrer.

73. N'admettre les vêtements ou le lit d'un mort sous un temple, qu'après les avoir préalablement purifiés et encensés d'une manière convenable.

74. Ne pas faire ses besoins au pied d'un temple.

75. Ne pas faire ses besoins en tournant le visage vers un temple.

76. Ne pas faire ses besoins devant l'une des quatre façades d'un temple, de manière que l'odeur puisse y pénétrer.

110 * 77. Ne pas entrer dans un *water-closet* en portant une statue de Buddha.

78. Ne pas se nettoyer les dents sous un temple.

79. Ne pas se nettoyer les dents le visage tourné vers un temple.

80. Ne pas se nettoyer les dents devant l'une des quatre façades d'un temple.

81. Ne pas cracher sous un temple.

82. Ne pas cracher en passant devant une des quatre façades d'un temple.

84. Ne pas s'accroupir tourné vers un temple.

85. Ne pas placer une statue de Buddha dans une chambre plus basse que celle où l'on demeure soi-même.

En dehors de cette série d'articles, il y en a trois autres, qui manquent dans le texte pâli. Dans ces trois articles (n^{os} 93-95) on prescrit : de ne pas tenir les mains jointes en marchant sur la voie publique ; de ne pas se tenir une branche d'arbre au-dessus de la tête, sauf pendant une grande chaleur ; de ne pas mettre le pot à aumônes dans un sac de toile, ni de le porter au bout d'un bâton, mais de le porter sur l'épaule, suspendu à une bande.

10. — CE QUI SE RAPPORTE A L'ARRANGEMENT DES DIFFÉREND.

Maintenant, vénérables frères, nous allons traiter des sept points qui se rapportent à l'arrangement des différends.

Afin d'arranger et de terminer des différends, on doit : 1. faire droit à quelqu'un après qu'il s'est présenté devant le tribunal; 2. faire droit après avoir rappelé (le fait commis ou le devoir de l'intimé); 3. faire droit sans erreur; 4. requérir (contre l'intimé); 5. recueillir les votes; 6. prononcer la sentence contre le coupable; 7. ne plus s'occuper de l'affaire¹.

* Ainsi, vénérables frères, sont épuisés les sept points 111 qui se rapportent à l'arrangement des différends. Je vous demande donc, etc. — Suit une courte énumération des titres traités, analogue à celle que nous avons vue à la fin du troisième titre.

11. — LE RÈGLEMENT DES RELIGIEUSES.

Le Prâtimoksha des religieuses est conçu entièrement sur le même plan que celui des moines; il a le même nombre de

1. D'après les récits dans *Culla-V.* 4, 1-14, les sept points indiqués seraient autant de manières différentes de mettre fin à un procès. Il est au contraire évident que ce ne sont que les sept phases consécutives d'un seul et même procès. La preuve en est fournie par le *Culla-V.* lui-même, 1, 2 et 18; à *sammukhâ-vinaya*, *sati-vinaya* et *amâḷha-vinaya* correspondent *codetabbo*, *sâretabbo*, *âpattim âropetabbo* (par une personne qui est *avyagra* = *amâḷha*). Alors vient la proposition de l'avocat, *in casu* l'orateur du chapitre, et cette proposition contient toujours une requête (contre l'accusé). Puis on fait voter l'assemblée, à la suite de quoi le frère-orateur prononce la sentence. — Dans *M* l'ordre des points diffère un peu, le n° 4, *pratiññâ-kâraka*, étant transporté à la fin; la cause de ce déplacement est facile à deviner: le terme peut aussi signifier « exécution d'une requête (formulée contre l'accusé) » et l'on a compris « exécution de la sentence ». — La suite des points dans *C* est encore différente: du reste, ou bien la rédaction chinoise est inintelligible, ou bien la version anglaise l'a rendue telle.

divisions ou de titres, et il est en grande partie identique ¹. Ceci s'applique surtout aux règles concernant la civilité et la juridiction ecclésiastique. Dans les autres titres divers articles ont subi les modifications qui résultaient de la nature du sujet. Quelques prescriptions ont dû être omises, pour des raisons faciles à concevoir; d'autres ont été ajoutées. Parfois, mais non toujours, on peut soupçonner les mobiles qui ont amené les rédacteurs du règlement à insérer tel ou tel article concernant spécialement les religieuses. La suite des articles, dans les deux règlements, montre de grandes différences, sans que la cause en soit facilement explicable. Le nombre des articles dans les textes diffère ² : dans les uns, on cite 412 quatre péchés capitaux, dans les autres huit, * c'est-à-dire les mêmes qui se trouvent dans le règlement des moines, puis quatre autres. Voici le contenu de ces prescriptions jugées nécessaires aux religieuses.

1. Quand une religieuse, sensuelle, permet qu'un homme sensuel lui touche, ou tâte, ou saisisse, ou effleure, ou comprime le corps au-dessous de l'épaule, et au-dessus du genou, elle commet un péché capital, et est expulsée.

2. Quand une religieuse, de propos délibéré, évite soit de réprimander elle-même, soit de dénoncer à la communauté, une religieuse qui a commis un péché mortel, et que, plus tard, la coupable étant en vie, ou morte, ou expulsée, ou passée à une autre secte, elle dise : « Je savais bien ce que c'était que cette religieuse; mais, parce que c'était une sœur (dans la foi) je n'ai voulu ni la réprimander moi-même, ni la dénoncer à la communauté », elle commet, elle aussi, un péché mortel, etc.

1. Nous ne pouvons parler ici que de la rédaction en pâli, la seule qui nous soit accessible.

2. Chez Minayef *Prât.*, p. 94 et *Sutta-V.* II, p. 211 et ss., où les chiffres des péchés capitaux, actions punies d'exclusion temporaire, actions punies de confiscation, etc., sont respectivement IV, XVII, XXX, CLXVI, VIII, en tout 225 articles; 307, en y ajoutant les 75 règles de civilité et les 7 points concernant la justice; cf. Buddhaghosha, cité *Sutta-V.* II, p. 370.

3. Quand une religieuse suit un moine qui a été excommunié par le chapitre en réunion plénière, et à l'unanimité, d'après la loi, le droit et l'ordre du Maître, tandis qu'il reste indifférent et impénitent et est fui par les autres, alors les religieuses doivent lui parler ainsi : « Ce moine, vénérable sœur, a été excommunié par le chapitre, en réunion plénière et à l'unanimité, d'après la loi, le droit et l'ordre du Maître ; il reste indifférent, impénitent et il est fui par les autres ; ne le suivez pas, vénérable sœur. » Et si la religieuse, quand on lui parle ainsi, persiste, elle doit être exhortée trois fois à se repentir. Si, à la troisième exhortation, elle se repent, c'est bien ; sinon, elle commet, etc.

4. Quand une religieuse, sensuelle, permet qu'un homme sensuel lui prenne la main ou le bout de son manteau, ou lui parle longuement, ou si elle va à un rendez-vous, ou si elle permet qu'un homme lui rende visite, ou si elle s'assied en cachette auprès de lui ou lui * abandonne son corps, afin qu'il 113
commette de l'iniquité, elle commet un péché mortel, etc.

Ceci suffira, comme échantillon de l'ensemble, et prouvera, en même temps, que le règlement des religieuses correspond pour l'esprit, la tendance et la forme, à celui des moines. De même, les circonstances extérieures, qui, selon l'Écriture Sainte, ont donné lieu à la proclamation des prescriptions, sont absolument conformes aux événements qui ont donné lieu au Prâtimoksha des moines. La différence est seulement celle-ci, qu'au lieu de six moines, nous rencontrons toujours six religieuses, qui, animées toutes les six d'un zèle infatigable, commettent continuellement des délits plus ou moins graves, et réunissent ainsi des matériaux pour le Prâtimoksha. Également méritoire, quoique d'une façon indirecte, fut, à cet égard, la conduite d'une religieuse, nommée Nandâ la Laide, pour la distinguer d'une autre Nandâ, surnommée la Jolie. Ce qui frappe le plus, dans l'histoire de tous ces personnages, c'est que, en dehors d'un nombre considérable de peccadilles, ils commettent tranquillement des péchés

mortels, sans que cela ait pour eux des conséquences désagréables, et sans qu'ils en soient moins estimés. Les Six moines volent et tuent, les Six religieuses se prostituent, Nandâ la Laide enfreint les articles 2 et 3 que nous venons de traduire, et tous ces gens n'en restent pas moins dans la communauté ¹. Au premier abord on croirait que ces faits s'expliquent par une théorie d'après laquelle on pardonne son péché à qui pèche pour la première fois : mais cette théorie serait contraire aux paroles du règlement et des vœux monastiques ².

Parfois, on serait tenté de croire que le règlement n'existait que pour la forme. C'est ainsi que nous lisons quelque part ³ que les Six moines commirent un jour un vol. Ils furent par suite dans un état d'âme désagréable, sentirent quelque chose qui ressemble à un remords, en pensant que le Seigneur avait prescrit une règle de discipline relative au
 114 vol, et se demandèrent * s'ils n'avaient pas commis un péché capital ⁴. On raconta la chose au Maître, qui déclara, dans la forme ordinaire : « Vous avez commis un péché capital, moines. » Ce fut tout.

Si l'on suppose que de tels récits sont historiques, il faudrait en conclure, que, déjà pendant la vie du fondateur de l'Ordre, le règlement avait la même force obligatoire que de nos jours, par exemple, les traités de la diplomatie européenne. Si l'on rejette ces récits comme des fictions, ils n'en gardent pas moins de la valeur, comme preuves irréfragables du degré de sérieux avec lequel la communauté considérait les prescriptions du Seigneur.

Le Prâtimoksha des religieuses a été composé après que celui des moines eut été rédigé, mais il n'y a pas lieu d'admettre qu'il ait été composé longtemps après celui-ci. Dans

1. *Sutta-V. I*, 56 et 72; II, p. 216 ss.

2. Voir plus haut, p. 32.

3. *Sutta-V. I*, p. 56.

4. La règle était donc déjà prescrite, et leur était connue.

l'une et dans l'autre collection il est question d'autres ordres religieux ¹. Un article qui prouve clairement que, du temps de la promulgation ou de la rédaction du règlement des filles de Çākya, il y avait d'autres congrégations de femmes, est l'article 7 de la division concernant les actions qui ont pour conséquence l'exclusion temporaire ², ainsi conçu :

« Quand une religieuse, sous l'empire du dépit ou de la colère, parle ainsi : « Je renonce au Buddha, je renonce au Dharma, je renonce au Saṅgha, je renonce à la doctrine ; les filles de Çākya sont-elles donc les seules femmes ascètes ? il y a d'autres femmes ascètes, qui sont pudiques, ponctuelles, dociles ; chez celles-là je veux mener une vie de chasteté », alors elle doit être exhortée ainsi par les autres religieuses : « Ne dites pas cela, vénérable sœur, que vous renoncez au Buddha, que vous renoncez au Dharma, que vous renoncez au Saṅgha, etc. (*comme plus haut*) ; assez, vénérable sœur ; c'est une bonne doctrine que le Dharma, menez une vie de chasteté pour mettre fin à la misère. » Et quand cette religieuse, ainsi réprimandée par les sœurs, persiste, elle doit être exhortée trois fois à se convertir. * Si elle se repent à la 115 troisième exhortation, c'est bien ; sinon, elle se rend coupable d'une action qui a pour conséquence l'éloignement, l'exclusion temporaire de la communauté. »

12. — PUNITIONS ECCLÉSIASTIQUES ET MOYENS DE COERCITION.

Les punitions ecclésiastiques et les moyens de coercition dont il est fréquemment question dans le règlement, se distinguent en général par une douceur particulière, bien que la sévérité varie d'après la nature du délit commis. On peut expliquer cette douceur en partie par l'esprit qui anime la Congrégation, mais elle est aussi la conséquence inévitable de

1. Voir plus haut, p. 96, titre Pācittiya, article 41.

2. *Sutta-V.* II, p. 235 ; *Minayef*, p. 99.

l'impuissance où se trouve un ordre religieux d'infliger des châtimens draconiens quand il ne dispose pas du bras séculier. Là où le Bouddhisme est devenu une religion d'État, comme en Birmanie et au Siam, les infractions à la discipline ecclésiastique et les erreurs doctrinales sont fréquemment punies de mort par ordre du souverain ¹.

La punition la plus sévère est l'exclusion irrévocable, qui est prononcée, ou doit l'être, à l'égard de celui ou de celle qui commet un des péchés capitaux ; dans un seul cas, un novice est chassé pour toujours ². De plus, tous les individus appartenant aux catégories qui ne sont pas autorisées à entrer dans la Congrégation et à prononcer des vœux solennels, sont irrévocablement exclus quand ils ont été admis par erreur ou par surprise. Cette punition est, au fond, la seule criminelle ; les autres ont un caractère correctionnel, ou sont des moyens de coercition.

Parmi les punitions correctionnelles, la première place appartient à l'exil. Elle est appliquée, au moins dans la légende, dans un cas où des moines mènent une vie scandaleuse, un cas comme celui * de l'article 13 du titre Sañghādisesa. En comparant cet article à l'explication historique ¹ on arrive au résultat que l'exil et l'exclusion temporaire reviennent au même.

On peut mettre fin à l'exil quand le coupable fait preuve de repentir et quand, pendant un certain laps de temps, qui n'est pas déterminé avec précision, il ne commet pas de nouveaux délits. S'il refuse, au contraire, de s'amender,

1. Au commencement du XIX^e siècle, les partisans d'une secte métaphysique qui n'admettait que l'Abhidharma, et rejetait les autres livres de l'Écriture Sainte comme une compilation de fables et d'allégories, furent mis à mort par ordre du roi : Hardy, *E. M.*, 331.

2. Titre Pācittiya, art. 70 (plus haut, p. 100).

1. *Culla-V.* I, 13 et *Sutta-V.* I, p. 179. Strictement parlant, les deux coupables du récit, Aṅvajit et Punarvasuka, ne sont pas exilés, mais abandonnés ; ils restent là où ils se trouvaient, tandis que les frères fuient leur société. Néanmoins le terme employé (*pabbajaniya-kamma*) désigne clairement l'exil.

alors l'exil continue, et c'est sa propre faute si la punition infligée se transforme de fait en une expulsion définitive ².

L'éloignement temporaire, appelé en général *nissāraṇa*, se distingue difficilement de l'exil. Cette punition peut être de différents degrés, et durer plus ou moins longtemps. Elle consiste d'ordinaire en un *parivāsa*, une séparation, arrêts, ou temps d'épreuve, de cinq à dix jours ³. On considère comme une punition moins grave le *mānatta* (sansk. *mānāpya*), une pénitence de six jours, qui est appliquée, par exemple, dans le cas prévu à l'article 1 du titre Saṅghādisesa. Le délinquant doit commencer par avouer sa faute, et demander lui-même, dans la forme convenable, la permission de subir la pénitence de six jours. A ces fins, il paraît devant le chapitre, jette son habit sur une épaule, tombe humblement aux pieds des religieux plus anciens, et dit alors, accroupi et les mains jointes : « Vénérables Seigneurs, j'ai commis un délit (*indication du fait*) que je ne cache pas ; je prie le chapitre de vouloir m'imposer un Mānatta de six jours, pour le délit que je viens de confesser ici. » Après avoir répété cette requête jusqu'à trois fois, le moine orateur fait une proposition conforme à l'assemblée, en la répétant également jusqu'à trois fois, sur quoi la requête est accordée ⁴, à moins qu'une voix ne s'y oppose ¹. 117

Si le coupable tient sa faute cachée, on lui impose d'abord un *parivāsa* d'un jour ou plus, selon ce qu'il a plus ou moins longtemps célé son péché. Une fois la période de pénitence terminée, le pécheur est réhabilité par le chapitre réuni, pourvu qu'il en fasse la demande en forme convenable.

Une punition assez semblable à l'exil est le ban ou excommunication (*utkshepaṇa*), qu'on applique dans le cas où un

2. *Culla-V.* 1, 16.

3. Parfois moins longtemps, si la punition est suivie de *mānatta*.

4. C'est le fait d'infliger la punition qui s'appelle *mānattam dā*, et non celui de la subir, comme le croit Childers, *Pali Dict.* 23, ainsi qu'il ressort de *Culla-V.* 3, 1 où la formalité est décrite.

coupable ne veut pas reconnaître qu'il a tort et refuse énergiquement de s'amender. Un cas de ce genre est celui décrit dans l'article 63 du titre Pācittiya du Prātimoksha. L'excommunication peut toujours être levée, dès que le coupable se repent, et fait, dans une réunion du chapitre, dans la forme convenable, une demande en ce sens.

D'autres moyens de maintenir la discipline sont l'avertissement et la mise sous tutelle. Le premier moyen est employé à l'égard de moines querelleurs, qui peuvent mettre en danger la concorde qui doit régner entre les frères ; de moines stupides et ignorants qui commettent continuellement des délits et n'ont aucun mérite ; de religieux qui sont trop familiers avec les laïques et se laissent voir en mauvaise société ; de religieux qui n'observent pas assez les règles de morale et de bonne conduite, ou qui, par présomption, tombent dans l'hérésie, ou parlent en termes méprisants du Buddha, de la Loi et de l'Eglise. Tout moine qui reçoit un avertissement officiel, perd pour un temps les privilèges de son état, tels que la consécration de nouveaux moines, l'instruction des élèves et des novices, le droit de faire des allocutions aux religieuses, la vie commune avec les frères². Quand un individu ainsi averti se conduit convenablement et montre qu'il revient vers le bien, il peut demander solennellement à une réunion du chapitre qu'on veuille bien lever sa punition.

La mise sous tutelle consiste en ceci, qu'un individu 118 est * privé de la liberté de ses mouvements et mis sous la surveillance d'autres religieux, d'une vertu éprouvée et d'une sagesse généralement reconnue. Nous lisons que ce châtiment fut appliqué à l'égard d'un moine stupide et ignorant, qui commettait perpétuellement des délits, et n'avait aucun mérite ; dans un cas, par conséquent, où l'on applique également l'avertissement¹.

2. *Culla-V. V. 1, 5.*

1. *Culla-V. 1, 9 et 11.*

Parfois la punition du coupable consiste en ceci, que le chapitre lui impose l'obligation de demander pardon à la personne lésée. Une telle demande d'excuses est imposée au religieux qui a injurié un laïque ².

En quelques passages, il est fait mention d'un moyen de contrainte qu'on appelle simplement *danḍa*, c'est-à-dire punition. Elle a pour conséquence qu'un moine perd le droit d'être traité avec respect par les religieuses. Ce furent de nouveau les Six qui s'attirèrent cette punition, par suite de leur conduite grossièrement indécente ³. Il ne semble pas que les Six se soient souciés de cette punition, de même que l'éclipse momentanée des six hérésiarques, lors du grand miracle de Çrāvastī, ne les empêcha pas de se montrer, plus tard, de nouveau hostiles au Buddha.

Une peine beaucoup plus grave que le simple *danḍa* est le *brahmadanḍa*, une sorte de malédiction spirituelle, dont il est fréquemment fait mention dans les écrits brahmaniques. On ne dit pas ce qu'il faut avoir fait pour s'attirer le *brahmadanḍa*; nous lisons seulement que le Buddha, avant son Nirvāṇa, donna ordre à Ânanda d'en frapper le moine Channa ⁴. Ânanda qui, depuis vingt ans, avait été dans la confiance du Maître, * n'avait pourtant jamais de sa vie 119
entendu parler d'une punition pareille, car il demanda en quoi elle consistait. La réponse fut : que personne ne pourrait parler à Channa, l'exhorter ou l'instruire. C'est donc une

2. *Culla-V.* 1, 18.

3. *Culla-V.* 10, 9.

4. Il peut sembler étrange que le Maître n'infligea pas lui-même cette punition, avant son décès; mais c'est une règle générale qu'il reste en dehors de tout acte ecclésiastique. C'est ainsi qu'il institue la célébration du sabbat, après avoir entendu la remontrance de Bimbisāra, mais il n'y prend jamais part. Il prêche et fait briller sa bienfaisante lumière spirituelle; il va d'un Vihāra à l'autre, prend part à des repas, voit, grâce à son œil céleste, tout ce qui se passe sur la terre et dans la communauté, mais reste en dehors des agitations humaines, sauf une fois, quand il voulut réconcilier des moines qui se disputaient, et encore n'est-ce pas un acte ecclésiastique proprement dit; comp. tome I, p. 159.

sorte de mort civile. Ce n'est pas étonnant si Channa, ayant appris de la bouche d'Ananda que le Seigneur lui avait infligé cette punition, tomba à terre, comme écrasé. Heureusement il reprit plus tard ses sens, de sorte qu'il eut l'occasion de devenir par la suite un grand saint. Alors la malédiction cessa d'elle-même, et on n'eut pas besoin de l'en décharger solennellement ¹.

La confession fait également partie des moyens disciplinaires. En théorie, toutes les transgressions qu'énumère le règlement, doivent être confessées dans les réunions semi-mensuelles. En effet, à la fin de chaque titre, on demande aux moines admis si l'un d'eux s'est rendu coupable de telle ou telle action. Cependant, comme on est obligé de confesser une transgression immédiatement, et qu'on ne peut, par conséquent, pas toujours attendre que la réunion ait lieu, on s'explique que, du moins quand il s'agit de fautes de médiocre importance, il suffise de s'adresser à un moine plus âgé et de se confesser à celui-ci. La forme ordinaire est que le pénitent, agenouillé, et levant respectueusement les mains jointes, dit : « Vénérable frère, je confesse ici tous les péchés que j'ai commis ; je vous demande l'absolution » ; sur quoi le confesseur répond : « C'est bien ; ayez soin de ne pas transgresser les prescriptions de la Loi, et appliquez-vous à les observer fidèlement à l'avenir ». Une pénitence spéciale n'est pas prescrite ².

1. *Culla-V*, II, 12, 15.

2. Bigandet, II, 284 ; Hardy, *E. M.* 145.

CHAPITRE V

VIE JOURNALIÈRE DU MOINE

* La vie de l'ascète, ermite ou moine, dans sa forme idéale, 120 est une aimable idylle. Douce et calme elle s'écoule, pareille à un ruisseau au doux murmure, dont la surface limpide et égale est l'image de l'âme pure et tranquille du saint terrestre. Sans besoins et sans souhaits, sauf pour le salut des créatures, sans richesses et sans soucis, il passe ses jours, qu'il consacre au salut des êtres autant qu'il peut faire sans se souiller des impuretés du monde, ou se laisser séduire par ses vanités. « Le Buddha a dit : Celui qui se fait raser la tête pour devenir un ascète, et accepte la Loi de Buddha, doit renoncer à toute richesse mondaine, mendier sa subsistance, ne prendre de la nourriture qu'une fois par jour, demeurer sous un arbre, et n'avoir plus aucun souci. La sensualité et la concupiscence sont les seules causes de toute folie et de tout désordre dans le monde ¹. »

Le genre de vie des ascètes, anciens ou modernes, orientaux ou occidentaux, est tellement identique quant au fond, qu'il peut sembler inutile de peindre l'existence journalière des fils de Çākya ; cependant il y a, outre la ressemblance générale, des différences de détail, dont l'originalité nous oblige

1. *Sûtra de 42 articles*, chez Beal, *Catena*, p. 192. Ce Sûtra fut introduit en Chine vers 70 après J.-C. Le texte original est perdu ; la traduction chinoise est la plus ancienne conservée.

à donner une courte esquisse de la vie monastique dans le Bouddhisme ².

De grand matin, avant le lever du soleil, l'ascète se réveille.
 121 Après s'être levé et s'être nettoyé les dents ³, il s'occupe * en balayant une partie du terrain autour du couvent, et cherche ensuite de l'eau potable qu'il filtre après. Ces occupations terminées, il cherche un endroit isolé, pour y réfléchir dans la solitude sur ses devoirs et ses manquements. Bientôt il entend la cloche, et sait ainsi qu'il est temps de se rendre au Dagob ou bien à l'arbre Bodhi, pour y offrir des fleurs au Buddha, réfléchir sur les perfections de celui-ci et demander l'absolution de ses propres fautes. Après avoir accompli ce pieux devoir, il cherche d'autres endroits consacrés au culte, y étend un morceau de toile ou une toison en guise de carpeite, et adore agenouillé, en touchant la terre de son front. Cela fait, il doit consulter son calendrier, afin de déterminer à l'aide de celui-ci et de la longueur des ombres, l'heure du jour; en même temps il peut trouver dans le calendrier la date. Sur ces entrefaites, le moment est venu où le moine doit prendre son pot à aumônes et faire sa tournée journalière.

En faisant cette tournée pour mendier sa subsistance, le moine décent doit observer naturellement les règles du *décorum*, et éviter surtout de regarder les femmes, les éléphants, les chevaux, les voitures et les soldats. Après avoir reçu les aumônes, il retourne à son ermitage. S'il lui arrive de sortir en société de son supérieur et de son maître, il porte le pot à aumônes et le manteau de celui-ci. Revenu chez lui, il remet le manteau à sa place, prend un siège pour son supérieur, lui lave les pieds, lui demande s'il a soif, lui donne une brosse à dents, et lui offre la nourriture reçue en aumône. Avant le repas, il doit se réciter à lui-

2. L'esquisse qui suit est empruntée à un ouvrage singhalais, intitulé *Dinacariyāva*, d'après la traduction de Hardy, *E. M.* 24; comp. *Mil. P.* 2.

3. D'après l'exemple des Brahmanes : Colebrooke, *On the religious ceremonies of the Hindus*, dans *As. Res.* V, 345 ss.

même quelques vers ou sentences, dans ce genre : « C'est par précaution que je prends mon sobre repas, non pour me gorger ou me gaver, non pour embellir ou orner (mon corps), juste autant qu'il faut pour conserver le corps et rester en vie, pour pouvoir m'abstenir de faire du mal aux autres et mener une vie spirituelle ; ainsi j'apaise la vieille douleur (de la faim) et je préviendrai la douleur nouvelle, je ne veux qu'entretenir mon existence, * vivre d'une façon 122 tranquille et irréprochable ¹. » En mangeant, il doit surtout prendre garde de ne pas négliger les règles de civilité contenues dans le Prâtimoksha.

Après le repas, l'assiette est lavée, essuyée et serrée ; un supérieur ou un maître ne fait pas cela lui-même, un disciple se chargeant de ce travail. Ce dernier se prépare maintenant à prendre quelque repos ; il se lave la figure, met son vêtement de dessus, prend congé de son supérieur et cherche un endroit tranquille et ombragé dans le voisinage du couvent. Là il se repose pendant quelque temps, se récitant à lui-même des strophes appropriées et se demandant en silence s'il a manqué à son devoir, et si oui, jusqu'à quel point ² ; c'est là aussi qu'il doit s'exercer à cultiver dans son âme le sentiment de bienveillance universelle. Après un repos d'une heure environ, il se met à étudier, c'est-à-dire à lire ou à transcrire quelque livre de l'Écriture Sainte. La journée se termine par la lecture en commun d'un chapitre d'un des livres sacrés.

Si l'on compare cette esquisse à ce qu'on nous apprend sur les occupations journalières des fidèles septentrionaux de Çākya, et d'après un de leurs manuels ³, il y a peu de différence quant au fond. Au Nord, il y a plus de mysti-

1. *Journ. Roy. As. Soc.*, VIII, 129 (New series).

2. Comme un modèle de méditations dévotes à l'heure du délassement (*divāvihāra*) on peut citer les réflexions mélancoliques de Çāriputra, dans le *Lotus*, chap. 3, st. 3-22.

3. Chez Beal, *Catena*, 239.

cisme, mais en même temps plus d'onction ; au Sud, plus de sobriété et moins de complication, mais avec plus de sécheresse scolastique. Tandis qu'à ceux qui suivent le canon pâli on ne prescrit, pour la récitation journalière, qu'un petit nombre de vers, l'ascète de l'Église septentrionale accomplit presque tous ses actes en récitant des strophes appropriées, suivies de quelques syllabes mystiques et de l'exclamation
 123 païenne : Svâhâ ⁴. * L'extrait suivant du manuel dont nous venons de parler fournira la preuve de ce que nous venons d'avancer.

Dès que le moine se réveille, il doit se réciter attentivement à lui-même les vers suivants :

Dès que je me réveille de mon sommeil
 Je veux prier que l'armée des créatures
 Se réveille à la sagesse, qui apporte la délivrance
 Et est illimitée comme le vaste Univers ⁴.

Puis il répète jusqu'à sept fois : Oui ! — (quelques syllabes mystiques) — Amen !

Cependant la cloche sonne : tous doivent quitter le lit sans tarder, en chantant un hymne. Après avoir quitté le lit, on récite de nouveau une strophe ; de même en s'habillant ; en marchant ; en se lavant la figure ; en buvant de l'eau ; en étendant la natte où l'on s'assied ; en entrant dans le sanctuaire ; en s'inclinant devant l'image du Buddha. Cette dernière action est accompagnée des vers que voici :

Roi de la Loi, Seigneur sublime,
 Sans pareil dans l'Univers entier !
 Maître, guide des hommes et des dieux,
 Notre Père et de tout ce qui vit !

4. Cette exclamation est employée lors du sacrifice, surtout ceux à Agni. On peut la traduire par « Amen ».

1. On peut comparer cette prière du matin en vers à la Gâyatri au dieu solaire Savitar, *Rgveda*, 3, 62, 10 ; comp. Colebrooke, *As. Res.*, V, 345 ss. (*Misc. Ess.*, I, 29.)

Je m'incline avec une vénération profonde ;
Que le fruit de mes œuvres
Puisse bientôt se perdre à jamais !²
L'Éternité ne suffit pas pour vous louer.

Innombrable sont les cas dans lesquels il faut réciter à voix basse une strophe appropriée : en voyant un stûpa ; en ouvrant l'Écriture ; en prenant le pot à aumônes ; en marchant sur la route ; en entrant dans un village ; en s'arrêtant devant une porte ; avant le repas ; après le repas ; en se nettoyant les dents ; en se lavant les mains ; * en se lavant les 124 pieds ; avant et après qu'on se livre à la méditation ; enfin quand on va se coucher.

2. C'est-à-dire : puissé-je ne pas renaitre, mais atteindre le Nirvāna.

CHAPITRE VI

LE CULTE

Comme système philosophique, le Bouddhisme est indépendant de tout culte, tout autant que le Vedânta, par exemple, ou le Yoga ; imitateur du *bhikshu* des Âryas, le fils de Çâkya est tout aussi affranchi de cérémonies extérieures que son modèle. Mais, si le moine, *in abstracto*, n'a pas besoin de culte extérieur, il peut le tolérer, sous la conviction que tous les êtres n'ont pas atteint à la hauteur vertigineuse de sagesse où il est placé lui-même. La Congrégation avait, dès le début, des partisans laïques, sans lesquels, d'ailleurs, elle serait morte de faim ; et ne fût-ce que pour contenter ceux-ci, il pouvait sembler utile de ne pas prescrire tous les signes extérieurs d'adoration. En outre, il est probable qu'il y a toujours eu quelques ascètes d'une intelligence moins philosophique, et attachés aux bonnes œuvres ; nous avons déjà vu qu'on attachait à cette tendance une valeur relative.

De quelque façon qu'on se représente le développement du culte bouddhique, on ne peut nier que le clergé aussi bien que les laïques, reconnaît des sanctuaires, et leur rend des hommages extérieurs ; à ce point de vue, on est autorisé à traiter du culte, sinon comme d'une partie, du moins comme d'un appendice du Saïgha.

1. — OBJETS DU CULTE. RELIQUES. DIFFÉRENTES SORTES DE RELIQUES.
SOURCES DE L'HISTOIRE DES RELIQUES ET DES SANCTUAIRES.

Les objets les plus vénérés du culte, pour les Bouddhistes, les conceptions idéales suprêmes dans un certains sens, sont les trois Joyaux, comme pour les Indous les trois Vedas, et, * sous forme personnelle, Brahma, Vishṇu et Çiva. Dans le 125 canon pâli ¹, on adresse à la Trinité, Buddha, Dharma et Saṅgha, les vers suivants :

Tous les êtres réunis ici,
Terrestres aussi bien qu'aériens,
Portons au Tathâgata, honoré des Dieux et des hommes,
Au Buddha notre hommage ! Salut !

Tous les êtres réunis ici,
Terrestres aussi bien qu'aériens,
Portons au Tathâgata honoré des Dieux et des hommes.
Au Dharma notre hommage ! Salut !

Tous les êtres réunis ici,
Terrestres aussi bien qu'aériens,
Portons au Tathâgata, honoré des Dieux et des hommes,
Au Saṅgha notre hommage ! Salut !

On pourrait dire que les trois Joyaux sont les choses saintes primaires, originales ; tous les autres objets, plus matériels, de culte ou d'adoration, sont des choses saintes secondaires, dérivées. Au point de vue bouddhique, les objets du culte sont ceux qui, en tant que restes matériels, éveillent et perpétuent le souvenir des saints personnages, dont ils proviennent ; ou bien ceux qui ont été construits en l'honneur de saints personnages, par une postérité reconnaissante. D'après la déclara-

1. *Khuddaka-Pâṭha*, publié par Childers, *Journ. Roy. As. Soc.*, IV, 318 (New series). On trouve une rédaction septentrionale du même hymne dans *Mahāvastu*, I, 290.

ration de Buddha lui-même à Ānanda, selon ce que dit la légende, on peut grouper les objets du culte en trois classes. 1. *Çātrika* restes corporels; 2. *Uddeçaka*, tout ce qui a été élevé ou construit pour honorer le souvenir d'une personne; 3. *Pāribhogika*, tous les objets dont un mort bienheureux s'est servi pendant sa vie ou qui ont été consacrés par sa présence. Les objets de la première classe sont donc des reliques; ceux de la seconde, des monuments et des statues; ceux de la troisième seraient pour nous ou des reliques ou des endroits consacrés.

126 * Cette classification consacrée des objets du culte est assez pratique, cependant on est en quelque cas embarrassé quand il s'agit de l'appliquer. C'est ainsi qu'on pourrait discuter sur la question dans quelle classe il faut ranger l'ombre que le Buddha a laissée en divers endroits. C'est une trace plutôt qu'un reste, et à ce point de vue on serait tenté de la ranger dans la troisième classe. En tout cas, l'objet est une relique, et saint et vénérable à ce titre.

Nous devons la plupart des renseignements historiques concernant les reliques et les sanctuaires vénérés par les Bouddhistes, dans l'Inde et dans les pays voisins, aux pèlerins chinois, Fa Hian et Hiuen Tshang, et aux chroniques *Dīpa-vāṃsa* et *Mahāvāṃsa*, rédigées à Ceylan. Quelque importants que soient ces renseignements, ils datent d'une époque relativement tardive, lorsque la vénération des reliques et l'architecture sacrée étaient déjà complètement constituées; sur le développement des formes du culte, ces écrits ne nous apprennent à peu près rien. D'autant plus précieux est ici le secours que nous apporte l'archéologie. La mise à jour de constructions ruinées et ensevelies sous la terre, la description d'œuvres d'art encore debout, la comparaison des formes de l'art ecclésiastique aux différentes époques, le déchiffrement d'innombrables inscriptions, en un mot, les recherches incessantes dans le domaine de l'archéologie indo-bouddhique, ont révélé une foule de détails intéressants. Il y a encore bien

des lacunes à combler, bien des points obscurs à élucider ; mais, dans les grands traits, on peut déjà se faire une idée du développement de l'art religieux, et, de ce qui y est étroitement relié, le culte matériel des Bouddhistes. C'est sur les origines que plane encore la plus grande obscurité, — ce qui n'étonnera personne qui sait distinguer des fables dogmatiques de véritables récits d'histoire.

L'examen des monuments antiques n'a pas seulement donné des résultats importants pour l'histoire de l'art, il nous a aussi appris quels objets et quels symboles étaient vénérés comme sacrés à différentes époques. * Du fait que 127 des objets déterminés du culte sont figurés sur des sculptures, on peut tirer des conséquences sur le développement du culte en général. Il est bien entendu d'ailleurs que, dans ces déductions, Il faut procéder avec beaucoup de prudence.

Parmi les témoignages les plus anciens relatifs à l'existence d'objets reconnus comme sacrés et adorés, sont ceux fournis par les Stûpas de Bharhut et de Sanchi. Ce sont surtout les sculptures du premier de ces monuments dont nous aurons à invoquer continuellement le témoignage.

2. — RELIQUES CORPORELLES.

Sur les sculptures de Bharhut on ne trouve pas figurés des objets sacrés de cette nature, à moins qu'on ne veuille ranger dans cette classe la coiffure qui fut lancée vers le ciel par le Bodhisatva, lorsqu'il devint ascète, puis saisie par les Dieux et conservé comme un souvenir éternel ¹. Un des bas-reliefs ² nous rappelle cet événement remarquable. A droite, la scène représente, sur une petite échelle, le palais d'Indra, avec la légende : *Palais Vijayanta* ; à côté, à gauche, un bâtiment en forme de coupole, sous lequel on

1. Tome I, livre 1, chap. 4, p. 51.

2. Cunningham, *Stûpa of Bharhut*, 109 et planche XVI.

garde la fameuse coiffure; au-dessus, les légendes : *Sudharmā*, *la salle des Dieux*, et : *Fête de la touffe de cheveux* (ou *du toupet*). Sous le bâtiment, on voit les Nymphes célestes, dansant et chantant.

Il faut distinguer de cette relique céleste les cheveux du Tathāgata et d'autres saints, qu'on conserve sur la terre. Il est impossible de dire à quelle époque des reliques de cette sorte ont reçu une consécration ecclésiastique. Dans le récit bien connu de la conversion des deux marchands Trapusha et Bhallika, le Seigneur, sur leur demande, s'arrache
 128 quelques cheveux de la tête, * et les leur donne comme des reliques. Plus tard, revenus dans leur pays, les deux pieux marchands, ainsi qu'on sait, ont élevé des Stūpas pour y conserver ces reliques ¹. Cependant, dans des rédactions plus anciennes de la légende ², on ne dit pas un mot de cheveux, ou d'autres souvenirs; tandis que, d'un autre côté, Hiuen Tshang ³ nous donne une tradition plus développée. Les deux marchands, en effet, n'auraient pas seulement reçu des cheveux et des ongles du Tathāgata, mais encore son bâton et son pot à aumônes; il se défit même, pour leur faire plaisir, de trois vêtements ⁴, et déclara, à leur demande de quelle façon on pouvait le mieux l'honorer, qu'on devait élever un Stūpa pour chacun de ces objets sacrés. Les deux marchands accomplirent cette œuvre dès qu'ils furent rentrés dans leur patrie, et eurent ainsi le mérite d'être les premiers à fonder des Stūpas en l'honneur du Tathāgata. — Le fait que tous ces détails manquent dans les variantes plus anciennes de la légende, fait naître le soupçon que le culte des cheveux

1. Tome I, p. 80.

2. *Mahā-V.*, I, 4; *Lalita-V.* 500.

3. *Mém.*, I, 33.

4. C'est-à-dire froc, vêtement de dessus, et *Saṅkakhikā*, probablement un manteau couvrant l'épaule. On ne dit rien de son vêtement de dessous : il faut admettre qu'il le garda sur lui, le moine bouddhique ne pouvant se montrer nu.

sacrés ne s'est développé que plus tard. Il est vrai que les cheveux, c'est-à-dire les rayons du Dieu du jour, avaient été honorés depuis longtemps, mais non sous forme évhémériste.

D'autre part, il est indubitable que la vénération de cheveux comme reliques est relativement ancienne, car on la trouve chez les deux divisions de l'Église. C'est ainsi que nous savons qu'une poignée de cheveux, fut donnée par le Seigneur, étant à Ceylan, à Sumanas, le prince des Dieux, qui la garda dans une cassette en or, renfermée dans un Stûpa de saphir ¹. Dans l'Inde septentrionale, du temps du pèlerin déjà nommé, Kanauj, Oudhe, Kauçâmbî, Srughna, le pays des Vŗjis, etc. * se glorifiaient de posséder des che- 129
veux et des ongles du Tathâgata ²; toutes ces reliques étaient contenues dans des Stûpas, dont l'un, à Kanauj, passait pour faire des miracles : quand un malade, animé d'une foi profonde, faisait respectueusement le tour du monument, la santé et la joie de vivre lui revenaient infailliblement.

Les reliques principales sont celles qu'on appelle des *cartras* : ce sont les ossements et autres restes osseux d'un cadavre brûlé. Parmi ceux-ci les quatre dents canines du Tathâgata tiennent une première place. De ces quatre dents, l'une est honorée chez les Dieux, l'autre chez les Nâgas, ou esprits des eaux, la troisième fut transportée au Gândhâra, dans le Nord-Ouest, la quatrième dans le Kalinga, au Sud-Est ³. Les deux premières reliques n'ont pas d'histoire; on sait peu de chose de la troisième; mais la dernière a eu de nombreuses vicissitudes. Au récit de ces vicissitudes anciennes est consacrée toute une chronique, intitulée *Dalada-vam̃sa*, c'est-à-dire « histoire de la dent ». Cet écrit,

5. *Mahāvamsa*, 4.

1. *Voy. des Pèl. Boud.*, II, 216, 265, 268, 277, 287, 406. A Mathurâ, il y avait une chapelle destinée exclusivement aux reliques des ongles : II, 210.

2. *Comp.* tome I, p. 231.

rédigé vers 310 en vieux singhalais, et traduit en pâli, vers 1200, sous le titre de *Dāthadhātu-vaṃsa*, c'est-à-dire « Chronique de la relique de la dent, » contient une histoire assez étendue, dont voici l'analyse ³.

Durant huit siècles la dent sacrée avait reposé tranquillement à Dantapura, capitale du Kalinga ⁴, lorsque l'empereur Pāṇḍu, qui régnait à Pāṭaliputra ⁵, se laissa malheureusement amener par les brahmanes à détruire la vénérable relique. Il avait, en effet, appris que son vassal Guhaçiva, 130 adorait un morceau d'os, * sur quoi il fit marcher une armée contre le Kalinga, pour s'emparer de ce morceau d'os. Les troupes envoyées, avec leur général, loin de faire du mal à la dent, se convertirent à la foi salutaire du Buddha. L'Empereur donna alors l'ordre de jeter la relique, qui avait été emportée à sa résidence, dans une fournaise ardente, mais voilà qu'une fleur de lotus surgit du milieu des flammes, avec la dent, qui reposait intacte dans le calice de la fleur. On essaya ensuite d'écraser la dent, placée sur une enclume : ce fut en vain. On la jeta dans un égout, et l'on obtint pour tout résultat que ce réceptacle d'immondices fut rempli d'une odeur suave, pareille à celle des fleurs célestes. Bref, la relique fit tant de miracles, que l'âme endurcie de l'Empereur Pāṇḍu en fut touchée, et qu'il se convertit à la vraie foi. Après une tentative malheureuse des rois de Çrāvastī, qui essayèrent de s'emparer de la dent par violence, elle fut transportée, au début du quatrième siècle de notre ère, à Ceylan,

3. Hardy, *E. M.*, 225.

4. Ce nom signifie « Ville de la dent » ou « Ville de l'ivoire » ; des détails sur l'histoire de la ville se trouvent dans *Dhammap.*, 417 ; *Jdt.*, II, 367 ; *Mahā-bodhivaṃsa*, 66, Comp. Vassilief, *Buddh.*, 207. — Le nom habituel de cette capitale est Kalinga-nagari, ou Kalinga-nagara ; c'est ce qu'on lit dans l'inscription de Mahāmeghavāhana, roi du pays, qui se trouve à Khandagiri, et dans le Rāmāyaṇa ; le nom actuel, Kalingapatam, en est un synonyme.

5. Nous n'avons d'ailleurs aucun renseignement sur un roi de ce nom, régnant à Pāṭaliputra, au troisième siècle après J.-C.

par la fille du roi Guhaçiva du Kaliuga dont nous venons de parler.

Ici se termine le récit de la chronique.

Un siècle après le transport de la relique à Ceylan, Fa Hian la vit dans la chapelle, où on la conserve encore aujourd'hui¹. C'était alors l'habitude de faire tous les ans, au milieu du troisième mois de l'année, une grande procession en l'honneur de la dent, également vénérée des laïques et des religieux. Au xiv^e siècle, la relique fut transportée sur le continent, mais ramenée peu de temps après par Parâkrama-Bâhu IV. En 1560, la dent tomba entre les mains des Portugais, qui la brûlèrent, quoique les Singhalais nient le fait, et disent que la dent était alors cachée, de sorte qu'elle échappa au danger. Lors de la prise de Kandy par les Anglais, en 1815, ceux-ci se rendirent maîtres de la précieuse relique. Elle fut égarée pendant la révolte de 1818, * mais retrouvée 131 entre les mains d'un religieux, une fois les troubles apaisés, et ramenée à son ancienne place, dans la chapelle. De ce moment jusqu'en 1847, le gouvernement anglais a mis la relique sous sa garde officielle, il se chargea même du soin de la montrer de temps en temps aux fidèles. Comme cette exposition, par ordre officiel, d'une relique non chrétienne, causait du scandale dans certains milieux, on résolut à la fin de la rendre au clergé indigène.

Cette célèbre relique du Tathâgata, que les gens de Kandy considèrent comme le palladium de leur pays, est un morceau d'ivoire jaunâtre¹, un peu recourbé, long de deux pouces, d'un diamètre d'un pouce en bas. On le conserve dans un sanctuaire près du palais des anciens rois de Kandy, dans une petite chapelle dont les murs sont recouverts d'étoffes d'or et de châles magnifiques. Sur une table d'argent

1. *Travels*, 153, 155 ss. (traduction de Legge, p. 104 s.).

1. Comme *danta* signifie aussi bien « dent » qu'« ivoire », ce n'est pas, littéralement parlant, une supercherie d'appeler l'objet une « dent ». On sait que le Bodhisatva entra sous forme d'éléphant dans le flanc de sa mère.

sont placés six reliquaires en forme de Stûpas, enfermés les uns dans les autres, et dont le premier, qui renferme tous les autres, est en argent, et a une hauteur de plus de cinq pieds. C'est dans le reliquaire placé à l'intérieur des autres que se trouve la dent. Le reliquaire extérieur est recouvert de bijoux et d'ornements de toute sorte ².

Les notices relatives à la dent canine, donnée au pays de Gândhâra, sont extrêmement maigres et confuses. Fa Hian parle d'une dent conservée dans un Stûpa à Nagara ou Nagarahâra, non loin de la ville actuelle de Jelâlâbâd, et il n'est pas impossible que ce fût là la dent canine en question, quoique la ville ne fit pas, à proprement parler, partie du Gândhâra, au moins dans ce temps-là. Quoiqu'il en soit, quelques siècles plus tard, cette relique aussi avait disparu. Huien Thsang témoigne que, de son temps, on voyait à Nagara, les restes d'un antique Stûpa, qui, selon la tradition, avait jadis contenu une dent du Buddha. La dent, remarquable par sa splendeur, ne s'y trouvait plus; on ne semble
 132 plus avoir su ce qu'elle était devenue, * ce qui ne prouve pas précisément un grand intérêt, de la part des indigènes, pour les vicissitudes d'une relique si remarquable ¹. Des savants ont émis la conjecture ingénieuse, que la dent disparue était la même qui fut offerte, en 530 après J.-C., à l'Empereur de Chine par une ambassade persane ².

Nous avons des renseignements beaucoup plus exacts et plus dignes de foi sur une dent du Buddha qui était exposée dans un Vihâra près de Kanauj. Elle avait la longueur d'un pouce et demi, était d'une couleur blanche jaunâtre, et répandait une lueur extraordinaire, dont la couleur changeait pendant le courant de la journée. L'affluence des fidèles, qui venaient chaque jour répandre des fleurs et brûler de

2. Turnour, *Journ. As. Soc. Bengal*, VI, 856; Hardy, *E. M.*, 224.

1. Fa Hian, *Travels*, 44 (chez Legge, 38); Huien Thsang, *Mém.*, I, 97.

2. Kœppen, *Rel. d. B.*, 520.

l'encens, était si grande, qu'on avait été obligé de régler l'entrée, et de ne l'ouvrir que contre paiement d'une pièce d'or, que chacun, d'ailleurs, donnait avec plaisir. A cette excellente relique se rattachait une longue légende, qu'Hiuen Thsang n'a pas manqué de nous transmettre³. Jadis, lorsque la race des Ki-li-to⁴ opprimait la Loi de Buddha dans le Kashmir et chassait les religieux, un des moines s'enfuit vers l'Inde. Pendant ce temps, le roi de Hematâla en Tokharistan, apprit avec indignation les atrocités que les Ki-li-to avaient commises contre la foi. Brûlant d'ardeur de châtier ces misérables, il marcha immédiatement contre eux, avec une armée de dix mille hommes, mais résolu en même temps, pour augmenter les chances de réussite, d'avoir recours à une ruse de guerre. Il se déguisa en marchand, et apporta avec lui une masse d'objets précieux, sous prétexte de vouloir les offrir à l'orgueilleux souverain du Kashmir. Celui-ci, qui en reçut bientôt la nouvelle, en fut très heureux, et envoya ses ministres, * pour accueillir solennellement le soi-disant marchand. Le roi déguisé de Hematâla parut devant le trône du Ki-li-to, et, debout, dans toute la majesté de sa figure imposante, il lança des reproches amers contre l'usurpateur : celui-ci fut tellement effrayé, qu'il tomba par terre, comme inanimé. Le héros de Hematâla lui enleva la tête d'un seul coup, et, se tournant vers les assistants, il s'écria : « Je suis venu pour punir les misérables qui veulent exterminer la religion de Buddha, mais je ne vous rends pas responsables de ce crime, le roi seul fut coupable. Soyez donc sans crainte, je me contenterai d'exiler les mauvais conseillers, dont les avis pernicieux ne furent que trop suivis par le roi ; je laisserai les autres tranquilles ».

Après le châtement des Ki-li-to, le roi fit bâtir un couvent, et rappela dans le pays les religieux qui avaient été chassés.

3. *Vie*, 248.

4. Telle est la transcription chinoise ; la forme indigène du nom n'est pas connue avec certitude.

Ce moine dont nous avons parlé, qui s'était enfui dans l'Inde, apprenant que la tranquillité était rétablie dans le Kashmir, se hâta de reprendre le bâton de voyageur, et de retourner dans sa patrie. En route, il eut une rencontre singulière : un troupeau d'éléphants s'avança de son côté, en poussant des hurlements, de sorte que le voyageur, effrayé, grimpa sur un arbre. Cela ne le sauva pas : les éléphants renversèrent l'arbre, et l'un d'eux plaça le moine sur son dos, et l'emporta jusqu'à ce qu'on vint dans une grande forêt, où gisait un éléphant blessé. Porté près de celui-ci, le religieux vit qu'un morceau pointu de bambou avait pénétré dans la chair de l'animal : rapidement, il retira le bois de la plaie et la banda avec des morceaux d'étoffe qu'il arrachait de son habit. L'état de l'éléphant blessé s'améliora rapidement, la douleur violente s'apaisa, et le malade put reprendre des forces grâce à un sommeil bienfaisant. Le lendemain matin, les autres éléphants s'empressèrent de montrer au moine combien ils lui étaient reconnaissants, apportèrent les fruits les plus exquis, et lorsqu'il eut fini son repas, un des éléphants tendit au blessé une cassette en or, que celui-ci s'empressa d'offrir au moine.

- 134 * Avant que le religieux eût pu ouvrir la cassette, les éléphants le prirent, à tour de rôle, sur leur dos, et le ramenèrent ainsi dans sa patrie. En ouvrant la cassette, on vit qu'il s'y trouvait une dent du Buddha. C'est ainsi que la relique vint dans le Kashmir.

Longtemps après ces événements, peu de temps avant la visite du pèlerin chinois à la cour du roi Harsha, nommé aussi Çilāditya, à Kanauj, ce prince était devenu possesseur de l'incalculable relique, et voici comment. Il avait entrepris un voyage aux limites du Kashmir, dans le but de voir et d'adorer la dent sacrée. Il demanda poliment une autorisation en ce sens, mais les gens du Kashmir se montraient peu enclins à lui accorder cette faveur. Ils poussèrent l'avarice jusqu'à cacher la dent, jusqu'à ce que le roi du pays, qui

craignait la puissance de Çilâditya, fit rechercher la relique et la céda au roi de Kanauj, qui, avec une légitime fierté, rapporta ce don précieux dans sa capitale ¹.

Une autre dent de Buddha se trouvait, dans la première moitié du vi^e siècle, à Bamian, où l'on montrait aussi la dent d'un Pratyeka-buddha, dont on ne donne pas le nom. Ce dernier objet était, à certains égards, le plus remarquable des deux : il n'avait pas moins de cinq pouces en longueur et de quatre pouces en largeur. Le Nouveau-Monastère (Nava-Saṅghārāma) à Balkh possédait une des dents de devant du Tathāgata ; et à Kapiça, Hiuen Tshang vit une des dents de lait du Bodhisatva enfant ².

Peu d'endroits pouvaient se vanter de posséder les reliques aussi nombreuses et aussi remarquables que la région de Nagarahāra, au sud du fleuve Kabul. A une certaine distance de la capitale, à Hidda, il y avait un Stûpa fait de sept matières précieuses, et qui contenait * l'os du sommet du crâne du Tathāgata ¹. Cet os était haut d'un pied et avait 2 pouces de circonférence, était d'une couleur blanche jaunâtre, et montrait encore nettement les trous où se plaçaient les racines des cheveux. Une particularité de cette relique était, qu'on pouvait s'en servir pour mesurer la valeur morale d'une personne. A cet effet, on n'avait qu'à préparer un morceau d'emplâtre mou avec une poudre odorante ; à l'aide de ce petit appareil, on prenait une empreinte de la relique. 135

1. Le nom du roi du Kashmir n'est pas indiqué ; les seuls qui puissent entrer en ligne de compte sont Durlabhavardhana et son fils Pratâpâditya. Ni l'un ni l'autre n'étaient Bouddhistes ; on comprend donc que la relique ait été cédée facilement.

2. *Voy. des Pèl. B.* I. 70, 374, 65 ; II, 53.

1. Ce qu'on appelle l'Ushṇiṣha, un des signes distinctifs du Grand Homme. Ailleurs Hiuen Tshang (*Mém.*, II, 142) le décrit comme un cône charnu, mais comme il ajoute en même temps qu'une statue du Buddha avait un diamant placé au sommet de ce soi-disant cône, l'Ushṇiṣha, à l'origine, ne peut guère avoir été un morceau d'os ; le mot signifie proprement « turban. »

Selon que la personne avait plus ou moins de mérite moral, l'empreinte donnait une image différente ².

Au même endroit, dans deux autres chapelles, qui étaient aussi faites de sept matières précieuses, on gardait un autre morceau de l'os du crâne, et les prunelles du Tathâgata, grandes comme des mangues ³. Il y avait là encore d'autres objets sacrés, de la troisième classe, dont nous parlerons plus tard.

Parmi les nombreux monuments sacrés dont pouvait s'enorgueillir le pays de Nagara, l'os du sommet du crâne tenait sans conteste la première place, et était, par conséquent, le plus honoré. Le roi du pays, dit Fa Hian ⁴, savait apprécier ce morceau de choix à sa juste valeur, et de peur que l'os ne fût volé ou remplacé par une pièce fausse, il avait désigné huit personnes, appartenant aux familles les plus honorables de la ville, qui, chaque soir, devaient apposer des scellés sur la porte de la chapelle. De grand matin, les huit surveillants vérifient si le scellé que chacun d'eux a apposé
 136 la veille, * est entier. Ils ouvrent ensuite la porte, se lavent les mains avec de l'eau parfumée, et prennent l'os du Buddha, pour le poser sur un siège élevé, érigé en dehors de la chapelle. Sur le trône est placé une table circulaire, faite de sept matières précieuses, qui porte une cloche de verre. Une fois la relique mise sous la cloche, quelques fonctionnaires, désignés à cet effet, montent sur une tour élevée, où ils battent une grosse caisse, sonnent de la conque et font retentir des cymbales. Dès que le roi a entendu ce signal, il se rend au Vihâra, pour y sacrifier des fleurs et des parfums, et courber sa tête dans la poussière, en adorant. Chaque matin, le roi fait ainsi ses dévotions, avant de se consacrer aux soins du gouvernement. Son exemple est suivi des nobles et des bour-

2. *Voy. des Pèl. B.*, II, 102.

3. *Voy. des Pèl. B.*, I, 77 ; II, 102 ; l'auteur veut peut-être dire des noyaux de mangue : ce serait déjà assez grand.

4. *Travels*, 41 (*Legge*, 37).

geois, qui viennent régulièrement adorer la relique, avant de vaquer à leurs occupations ordinaires.

La belle île de Ceylan était déjà en possession d'ossements sacrés longtemps avant que la célèbre dent y eût été transportée. En première ligne, il faut mentionner la vertèbre cervicale du Tathâgata, ossement que le Père ¹ Sarabhû avait lui-même jadis enlevé du bûcher et apporté à Ceylan ². Ce fait est d'autant plus remarquable que la doctrine du Buddha ne fut introduite dans le pays qu'environ 250 ans plus tard. Le même Sarabhû fit fonder à Mahiyangana un Stûpa haut de 12 pieds, pour abriter la relique. Plus tard, on battit par-dessus ce Stûpa un autre, haut de 30 pieds, construit par ordre d'Abhaya, un frère cadet du roi Devânâmpriya Tishya, et enfin, un troisième, haut de 80 pieds, par dessus le second, par ordre de Dushta-Gâmani ³.

* Déjà depuis le temps d'Açoka — disent les chroniqueurs 137 — l'île de Ceylan possédait également la clavicule droite du Tathâgata. La relique se trouvait originairement dans le Sanctuaire de l'os du crâne, érigé dans le paradis des Dieux; mais Mahendra, l'apôtre de Ceylan, ayant envoyé le novice Sumanas au Ciel, avec la mission de demander quelque relique précieuse, Indra, le roi des dieux, avait eu l'amabilité de céder la clavicule ¹. En outre, il y avait tout un Droṇa plein d'ossements dans un Stûpa à Ruanvelli, (jadis Hemavâli), un endroit particulièrement vénéré, parce qu'il avait été autrefois visité par Gautama Buddha et ses trois prédécesseurs. On ne dit pas nettement à quelle intervention était

1. Nous traduisons ainsi le sanscrit Sthavira, pâli Thero, c'est-à-dire « ancien », *senior*. Le mot *prêtre*, bien que de valeur correspondante quant à l'étymologie, donnerait lieu à des méprises, à cause de l'extension et de la modification du sens.

2. *Mahāvamsa*, p. 4.

3. La chronique *Dīpavamsa*, plus ancienne, et qui doit avoir été écrite entre 300 et 430 de notre ère (voir ce que dit le professeur Oldenberg, dans la préface de son édition, p. 9) ne dit rien, ni de Sarabhû, ni de la relique.

1. *Dīpav.*, 15, 15; *Mahāvamsa*, p. 115.

due le don de ce Droṇa : ce qu'on peut conclure avec le plus de vraisemblance des notices confuses que nous possédons, c'est que ce fut Açoka qui céda ces reliques à Sumanas, l'envoyé de Mahendra : en tout cas Açoka donna quelques ossements ².

On n'a conservé, comme c'est assez naturel, que de faibles restes des Tathâgatas antérieurs. Nous savons seulement que le squelette complet de Kaçyapa-Buddha était enterré sous une tour, près de Çrâvastî ³.

Beaucoup plus nombreux sont les restes des Saints plus récents, tels que les Disciples et les imitateurs du Maître. A Vaiçâli on montra à Fa Hian une tour, sous laquelle reposait la moitié du corps d'Ânanda, tandis que l'autre moitié était conservée dans la Magadha ⁴. La ville de Mathurâ possédait des Stûpas consacrés à la mémoire de Çâriputra et de Maudgalyâyana, de P'ûrṇa-Maitrâyaṇîputra, d'Upâli, d'Ânanda et de Râhula, dont les ossements étaient conservés dans ces bâtiments. Parmi ces sanctuaires, celui d'Ânanda était particulièrement vénéré des religieuses. * Les ongles et la barbe du Père de l'Église Upagupta, disciple de Çâṇavâsa, étaient honorés dans la même ville. On y trouvait également un Stûpa consacré aux reliques du Bodhisatva Mañjuçrî et d'autres Bodhisatvas qui ne sont pas nommés ¹. Le corps entier de Kâçyapa le Grand reposait dans un ravin profond du mont Kukkuṭa-pâda ². Un Stûpa « dans un bois » du pays

2. *Dîpav.*, 17, 10 ; *Mahāv.*, p. 106.

3. *Voy. des Pèl. B.*, 1, 126. *Travels*, 83.

4. *Travels*, 96, 100. Le voyageur n'oublie pas de mentionner qu'Ânanda lui-même était l'auteur de cette division de son corps. La même histoire est racontée dans Târanâtha, *Gesch. d. B.*, 9. Lorsque le saint mourut après avoir converti 500 sages dans une île au milieu du Gange, son corps fut consumé par auto-combustion, et éclata comme une boule de pierre précieuse, en deux moitiés, que les flots portèrent aux deux rivages : les habitants de Vaiçâli reçurent une moitié, l'autre vint dans la possession d'Ajâtaçatru.

1. *Voy. des Pèl. B.*, II, 208 ; I, 104.

2. *Travels*, 132 (chez Legge, 92 ; celui-ci identifie à tort Mahâ-Kâçyapa avec

de Koṅkan contenait les reliques de Çrutavimçatikoti³.

Les reliques les plus anciennes et, à ce point de vue, les plus remarquables, sont celles que prétendent posséder les habitants de l'île de Ramri, sur la côte d'Aracan. Ce sont les restes du corps du Buddha avant qu'il eût paru comme Gautama-Buddha, et lorsqu'il vivait sur la terre sous forme d'un oiseau ou d'un quadrupède. Ce qui est certain, c'est qu'on a trouvé dans les restes des vieux temples bouddhiques de l'île des objets sacrés de cette nature : plumes, poils, os d'animaux, etc. Il est vrai que les Singhalais nient l'authenticité de ces reliques, mais on peut s'expliquer leurs dénégations par un sentiment d'envie, et il serait absurde de prétendre que ces restes matériels des existences antérieures du Buddha sont moins réels que les 550 Jātakas eux-mêmes. On ne peut douter de l'existence de ces plumes, etc., de même qu'on ne peut douter de l'existence de certaines ruines à l'endroit où, à ce qu'on dit, s'élevait autrefois la ville fameuse de Kapilavastu. Quand, de l'existence de pareilles ruines, que Fa Hian et Hiuen Tshang ont vues de leurs propres yeux, on veut conclure à l'authenticité de la tradition relative aux Çākyas, etc., il est difficile de voir comment on peut douter sérieusement de la vénérable tradition des indigènes de Ramri, qui, eux aussi, peuvent montrer des restes incontestables d'objets corporels. * Peut-être la critique 139 européenne, qui est en état, ou se croit en état, de retrouver un noyau historique dans la biographie du Buddha de l'âge actuel du monde, sera-t-elle un jour capable de distinguer les reliques authentiques des reliques falsifiées et apocryphes.

le Buddha Kācyapa, et lit, également à tort, Gurupāda au lieu de Kukkuṭapāda.)

3. *Voy. des Pèl. B.*, III, 148. Le personnage désigné est Çroṇa-koṭivīṇca, « celui qui se promène dans le bocage », Schiefner, *Lebensb.*, 283; en pâli, Soṇa-Kolivisa, *Mahā-V.*, 5, 4, où l'on raconte sur ce personnage une histoire identique à celle qu'on trouve *Voy.* III, 67.

3. — SANCTUAIRES. — NOMS ET CLASSIFICATION DES ÉDIFICES. —
 STÛPAS : LEUR CARACTÈRE ET LEUR ORIGINE. — INDICATION DES
 BÂTIMENTS LES PLUS CÉLÈBRES DE CETTE CLASSE. — RÉSULTATS
 DONNÉS PAR LES FOUILLES.

Le nom le plus général pour un sanctuaire est Caitya. Sous ce nom, on ne comprend pas seulement les édifices, mais aussi des arbres sacrés, des pierres commémoratives, des statues, des inscriptions religieuses, des lieux sacrés. Tous les édifices qu'on considère comme des monuments consacrés peuvent être appelés des Caityas, bien qu'ils portent encore d'autres noms, d'après la classe à laquelle ils appartiennent. D'autre part, un Caitya n'est pas nécessairement un édifice.

Les noms les plus usuels pour les différentes classes d'édifices religieux, sont, chez les Bouddhistes, Stûpa et Vihâra : ce dernier terme, comme nous l'avons remarqué, désigne aussi bien un couvent qu'un temple avec une statue du Buddha. La distinction qu'on fait au Népal entre Vihâra et Caitya, est plus ou moins arbitraire, et résulte en outre d'une confusion des différentes classes d'édifices sacrés. Ils donnent le nom de Caitya à un sanctuaire ayant la forme d'un tas de riz et consacré à Âdi-buddha ou aux cinq Dhyâni-buddhas, et ils appellent Vihâras les sanctuaires ou temples de Çākya et des six autres Mânushi-buddhas, ou d'autres saints. Ces Vihâras s'appellent chez eux aussi Kûtâgâras, c'est-à-dire tours, belvédères, bien que ces tours ne soient d'ordinaire qu'une partie des Vihâras. Au milieu des Vihâras il y a parfois un Caitya, ou bien un Kûtâgâra ¹.

On peut conclure de ces données, que les Kûtâgâras ne
 140 sont pas autre chose que des tours à reliques * ou des Prâ-

1. Hodgson, *Ess.* 49, 82, ss., comp. 30.

sâdas, au moins par leur forme, et que les Caityas ont l'apparence de véritables Stûpas. La raison qui a fait éviter, au Nepâl, le terme de Stûpa, est probablement celle-ci, que, d'après la notion orthodoxe, chaque Stûpa devait contenir des reliques, et que cela était impossible quand il s'agissait d'édifices en honneur d'Âdi-buddha. Les figures et descriptions des vieux Caityas du Nepâl, d'une clarté parfaite, mettent hors de doute l'identité, quant à la forme, du Stûpa et du Çaitya.

« Le Çaitya, » dit le plus grand connaisseur du Bouddhisme du Nepâl ¹, semble être la seule forme de temple *exclusivement* bouddhiste. Il consiste en un hémisphère solide, au-dessus duquel s'élève le plus souvent un cône ou une pyramide carrée, avec des étages faisant escalier. Les étages ou degrés du cône ou de la pyramide sont au nombre de treize, et doivent représenter les treize cieux des Bodhisatvas dans la cosmographie bouddhique ². Le cône ou la pyramide se termine par un *palus*, qui ressemble beaucoup à un *lingam*, et qui est d'ordinaire recouvert d'un parasol. Cette partie de l'édifice représente le ciel Akanishṭha, le plus élevé, celui d'Âdi-buddha. Les cinq rayons sont un symbole des demeures des 5 Dhyâni-buddhas. Entre l'hémisphère et le cône (ou la pyramide) il y a une sorte de goulot carré, dont chaque côté montre une paire d'yeux, symbole de l'omniscience. L'hémisphère s'appelle le *garbha*; le goulot *gala*, le cône ou la pyramide *câḍmani* (bijou du sommet du crâne).

On n'a qu'à comparer cette description aux dessins des Caityas les plus anciens et les plus simples du Nepâl, par exemple celui du Matirâjya près Pâtan ³, et aux conditions

1. Hodgson, *Ess.*, 30.

2. Ce n'est pas la forme la plus simple : voir par exemple la figure du Matirâjya-Caitya dans Dr. D. Wright, *History of Nepâl*, pl. X : comp. pl. IV et IX, où l'on trouve des sommets plus compliqués.

3. Wright, *Hist. of N.* p. 16 dit : A huge Buddhist temple of the most primitive description. This temple is merely a mound or dome of brickwork,

141 que doivent posséder les Stûpas les plus orthodoxes * pour se convaincre que les Caityas du Népal sont, quant à la forme, de véritables Stûpas.

Si le Caitya, tel que nous venons de l'esquisser, est un vrai Stûpa, ce n'est pas un Dagob, si l'on donne à ce mot le sens exact qu'il a dans la terminologie de l'art ecclésiastique. Le Dagob, Dhâtugarbha, s'appelle ainsi parce qu'il « garde des reliques en son sein ». Mais, dans la langue des hommes, *dhātu* ne signifie pas du tout « relique », à moins que ce ne soit par manière de plaisanterie allégorique : le sens véritable est « élément » et le *dhâtugarbha* est « ce qui garde dans son sein les éléments ». Au fond, les gens du Népal auraient très bien pu donner à leurs Caityas le nom de Dhâtugarbhas. Le véritable Dhâtugarbha d'Âdi-buddha, autrement dit Brahmâ, le Créateur, est le Brahmâṇḍa, l'œuf du monde qui contient tous les éléments et que l'horizon partage en deux moitiés. C'est là le vrai Dhâtugarbha : les édifices n'en sont que l'imitation.

Dans un sens évhémériste-bouddhiste, la plupart des Stûpas sont des Dagobs, parce qu'ils contiennent des reliques de Saints plus ou moins fameux ¹. Comme un pareil sanctuaire contient des *dhâtus*, on peut donner à l'ensemble le nom de Dhâtugarbha, de manière que Dagob et Stûpa (pâli : Thûpa) sont employés comme synonymes. Dans un sens plus restreint, le Dagob est la partie du Stûpa qui contient les reliques, l'*arca*.

covered with earth. There is a small shrine at each of the cardinal points; and on the top what looks like a wooden ladder.

1. Tous les Stûpas ne sont pas des Dagobs; plusieurs ne furent fondés que pour rappeler le souvenir d'un événement plus ou moins important, qu'on croyait avoir eu lieu à l'endroit où s'élevait le Stûpa. C'est ainsi qu'il y avait un Stûpa là où le Maître avait, pour la première fois, mis en mouvement la roue de la Loi, près de Bénarès, un autre s'élevait non loin de là, à l'endroit où 500 Pratyekabuddhas étaient entrés ensemble dans le Nirvâna : *Voy. des Pél. B. II, 355 ss.*

En général on peut définir les Dagobs ² comme des édifices sacrés du Bouddhisme, tantôt solides et pleins, tantôt ayant à l'intérieur un espace vide plus ou moins grand, qui, dans quelques cas, était muré ou rendu inaccessible d'une autre façon, et qui dans d'autres cas était muni de portes qui en permettaient l'entrée. * Les édifices pouvaient, en outre, 142 différer par la forme et l'ornementation, par l'étendue du bâtiment principal ou le nombre des bâtiments secondaires, par le fait que le Dagob était ou bien placé, isolé, en plein air, ou bien à l'intérieur d'un temple, aménagé à cet effet, et qui, dans ce cas, était le plus souvent creusé dans le roc. En comparant toutes les formes du Dagob, même les plus divergentes, on peut les ramener sans peine à deux types principaux, qui se rapprochent, soit de l'hémisphère, soit du cône. Dans le dernier cas, la forme ressemble à la pyramide; dans le premier, à la coupole ou à la cloche.

Sur l'origine des Stûpas, la légende ¹ nous donne des renseignements extrêmement intéressants. Peu de temps avant le Nirvâna, le Maître révéla à Ânanda le fait, qu'on avait l'habitude d'ériger des Stûpas, pour les rois défunts, le Buddha, et les autres Saints, et il donna l'ordre qu'on traitât son corps comme celui d'un Roi. Après la mort du Seigneur, les fidèles érigèrent dix de ces monuments : huit pour les Droņas contenant des reliques, un neuvième pour l'urne, et un dixième pour les charbons du bûcher ².

Comme on voit, la légende nous dit bien quels personnages ont droit à un Stûpa après leur mort, mais nullement que ce n'est qu'après le Nirvâna du Buddha de l'époque actuelle

2. Ce qui suit est emprunté à peu près littéralement au texte explicatif, rédigé par le Dr. Leemans, qui accompagne le recueil de planches : *Boro-Boedoer op het eiland Java*, p. 386 (traduction française, p. 409).

1. Tome I. p. 223 et 230, *Mahâparin. S.* chap. 5 et 6.

2. Remarquons, en passant, que ce récit est en contradiction avec la tradition, d'après laquelle Trapusha et Bhallika auraient érigé les premiers Stûpas en l'honneur du Seigneur.

qu'on aurait, pour la première fois, érigé des édifices de cette sorte. Au contraire, il est question de Stûpas comme de monuments déjà existants, quelque singulier qu'il paraisse qu'Ânanda, qui n'était plus un enfant, mais qui avait atteint l'âge respectable de 80 ans, eût encore besoin d'être renseigné sur la nature de ces édifices. Pour compléter les données qu'on trouve dans la légende et dans les autres sources bouddhiques, on peut ajouter que chez les Indiens brah-

143 maniques, déjà à une époque relativement ancienne, * il est fait mention d'élévations de terre (*kulyas*), sous lesquelles on gardait les restes de cadavres brûlés ¹, à l'endroit où les restes des ossements étaient enterrés après la crémation, on mettait une motte de terre, et l'on y plantait des épines, de la mousse et un arbre, ou bien on y érigait une élévation en briques ou une colonne. L'emplacement du bûcher qui avait servi à brûler le cadavre était désigné de la même manière ². Des mausolées, érigés en l'honneur de princes ou de nobles hindous ne sont pas rares. Tous ces monuments sont des *Caityas*.

Tous ces faits réunis nous amènent à la conviction, qu'il y avait dans l'Inde des collines artificielles, avec ou sans maçonnerie, dans laquelle le peuple reconnaissait des tombeaux. Dans la plupart des cas, on n'aura pas su qui reposait en cet endroit, et l'on fut ainsi amené à les assigner aux héros fameux, historiques ou mythiques, des anciens âges : mais cela ne veut pas dire que le peuple se soit trompé sur la véritable destination de ces Stûpas. Il va de soi que ces *tumuli* avaient un caractère sacré : la vénération des morts, la reconnaissance respectueuse à l'égard des leçons et des grandes actions des ancêtres constituent

1. *Mahâ-Bhârata*, I, 150, 13.

2. Colebrooke, *Essays on the religion and philosophy of the Hindus*, p. 108. Dans *Âçvalâyana Grhya Sâtra*, 4, 5, on ne dit rien de l'érection d'un monument ; mais l'antiquité de l'usage de désigner une tombe par une colonne ou un pieu (*sthând*), est prouvée par *Rgveda*, 10, 18, 13.

un des traits les plus saillants, et l'on peut ajouter, les plus touchants, de l'ancien paganisme.

Mais c'est une toute autre question de savoir si *toutes* les constructions en forme de Stûpa étaient des monuments funéraires, et si le Dagob primitif n'était pas un monument d'une toute autre nature : à mesure que l'évhémérisme se développait chez les Bouddhistes, la ressemblance extérieure suffisait pour qu'ils vissent dans tout Stûpa un reliquaire, élevé à la mémoire d'un saint du temps jadis. La ressemblance entre le Dagob et la colline funéraire * est d'ailleurs 144 indéniable : la coupole correspond au *tumulus*; la barrière qui entoure la coupole au cercle de pierres; la pointe à la colonne ou au pieu placé au sommet de la colline. De cette ressemblance d'aspect, on a conclu à une identité de nature et de destination, et il est assez généralement admis que le Dagob bouddhique doit son origine à d'anciens usages relatifs à la vénération du souvenir des morts. Cette théorie, cependant, n'est pas restée sans contradiction, et l'on a essayé de démontrer que le vrai modèle du Stûpa doit être cherché dans l'Agyagâra, l'endroit où se conserve le feu sacré ¹. On peut alléguer en faveur de cette opinion bien des arguments, comme en faveur des autres théories, mais il reste la difficulté d'expliquer comment alors le Dagob a pu se modifier tellement, que les Bouddhistes eux-mêmes voient dans certaines formes très nettement des représentations du Meru ².

1. Senart, *Essai sur la légende du Buddha*, 406-419 (2^e édition).

2. Ceci est le cas non seulement chez les Bouddhistes du Nord, mais encore chez ceux du Sud : la pagode Senbyu à Mengun est « destinée à donner une représentation symbolique complète du mont Meru », Sladen, *Journ. R. As. Soc.*, IV, 408 (New Ser.); il est inadmissible de dire que les gens qui ont conçu ce plan ne savaient pas ce qu'ils faisaient; le Sat Mehal Prāsāda, tour de 7 étages à Pollanarua à Ceylan, est tout aussi nettement un Meru : même ouvrage, p. 412. Dans le Tibet, chaque temple érigé près d'un couvent est une représentation du Meru. M. Fergusson (ouvrage cité, p. 423) fait quelques objections au symbolisme de la pagode Senbyu : cependant le Svastika, la roue, etc., etc., sont aussi des symboles, et on ne peut pas dire que les Bouddhistes soient ennemis du symbolisme.

Il est possible qu'un architecte, en imitant des formes sacrées traditionnelles, en saisisse mal le sens, et leur donne une signification qu'elles n'avaient pas à l'origine ; mais sa façon de comprendre, même si elle est erronée, ne peut manquer d'influer sur son plan. Ce que la tradition ou sa propre imagination, lui font voir dans son modèle, il l'exprimera dans son œuvre : un édifice ne jaillit pas spontanément du sol, il porte la trace d'avoir été produit par un être conscient. On n'a donc jamais le droit de traiter la théorie personnelle de l'artiste comme si elle n'existait pas ; et nous ferons bien d'examiner quelles idées les Bouddhistes eux-mêmes attachent à leurs Stûpas.

- 145 * La conception que l'Église a tenu à répandre dans le public, est sans doute celle-ci, que les Stûpas étaient destinés à contenir les reliques du grand Maître et de ses disciples. A ce point de vue, ils devaient figurer des monuments funéraires, mais avec cette différence essentielle, qu'on pouvait en ériger un nombre indéfini à la mémoire d'une seule et même personne ; en effet, on pouvait diviser les soi-disant reliques à l'infini, tout comme les atomes de matière et de lumière répandus dans l'espace. Ceci est une théorie, celle qui sert à l'usage journalier ; une autre est admise par le livre le plus sacré des Mahâyânistes, le Lotus de la vraie Loi. Là nous lisons comment Çâkyamuni fait paraître miraculeusement un grand Stûpa, dont les parasols superposés s'élèvent jusqu'au ciel des Dieux des quatre points cardinaux, et qui contenait le corps du Tathâgata éteint Prabhûtaratna. Quand le Stûpa, grâce au pouvoir miraculeux de Çâkyamuni, s'est ouvert, les quatre groupes d'auditeurs voient le Tathâgata Prabhûtaratna, à l'état de Nirvâna, assis sur son siège, le corps amaigri et, comme plongé dans une méditation profonde. A peine est-il devenu visible aux quatre groupes d'auditeurs, qu'il élève la voix pour acclamer

Çâkyamuni et pour déclarer qu'il est venu pour assister à la prédication du Dharma. Immédiatement le Tathâgata éteint cède au Seigneur la moitié de son siège, de sorte que tous les deux trônent, l'un à côté de l'autre, au milieu du grand Stûpa.

On ne peut nier que cette description renferme des éléments cosmologiques, et il est impossible de ne voir dans le Stûpa miraculeux que la transformation de la colline tumulaire. Il est vrai qu'on peut considérer la terre entière, sur laquelle s'étend la couverture de nuages, comme un grand charnier, et cette conception peut avoir joué un rôle secondaire dans la formation du récit ; mais ce n'était certainement pas la conception principale ; car, comment expliquer alors que Çâkyamuni et le Tathâgata éteint (ce dernier représente * certainement la Lune¹ au moment de la conjonction) sont assis ensemble au milieu du Stûpa ? L'endroit où le soleil et la lune cohabitent temporairement, sont en *amî-vâsya*, est, d'après les idées indiennes, une constellation ou subdivision du chemin céleste ; un tel endroit céleste s'appelle, entre autres, un *dhishnya*. Mais *dhishnya* signifie aussi un endroit où l'on allume le feu, une motte de terre², recouverte de sable par en haut, là où l'on place le feu ; on peut l'appeler un autel du feu. La principale différence entre le *dhishnya* et *l'agnyagâra* semble être que, chez le premier, le feu se place au sommet, tandis que le second contient le feu à l'intérieur. Il n'est pas impossible que les idées aient été prises l'une pour l'autre, ou confondues de propos délibéré. Il ne serait pas non plus étrange ou inouï

1. Dans le *Lotus* (traduction de Burnouf, p. 157), Devadatta est représenté comme faisant partie de l'auditoire, ce qui est en contradiction apparente avec le fait que son nom est passé sous silence dans l'énumération des personnes présentes : on doit en conclure que Devadatta et Prabhûtaratna sont uns : dans un sens plus restreint, Devadatta est la Lune en opposition, Phabhûtaratna la Lune en conjonction.

2. Le mot Stûpa lui aussi signifie motte de terre, de même que tout objet se terminant en pointe ou ayant la forme d'un pain de sucre.

qu'on eût cherché à établir un rapport mystique entre la grande coupole dont la terre est la base et le ciel la voûte ; où se manifeste la lumière dans toutes ses formes, comme soleil, lune, étoiles, comme éclair, comme feu du foyer et comme lumière spirituelle — et la colline tumulaire sous laquelle sommeille l'étincelle éteinte de la vie. A ce point de vue, le grand Stûpa original serait la voûte céleste, qui s'étend au-dessus des vivants et des morts, l'espace qu'on peut diviser en trois couches, terre, atmosphère et éther supérieur ; ou bien en sept couches, représentant les sept cieux ou les sept orbites planétaires, ou bien en neuf, parce qu'il y a neuf Grahas³, ou bien en treize, nombre des Viçvadevas, des Dieux universels, parties personnifiées du grand Tout. Chez plusieurs peuples de l'antiquité, les chambres ou
 147 caveaux tumulaires se construisaient * de façon à imiter nettement la maison du vivant ; mais la grande maison d'un homme et, en tout cas, de l'Homme pris collectivement, n'est autre chose que l'espace qui a pour base la surface terrestre.

Celui qui croit que le symbolisme est chose secondaire dans la construction d'un sanctuaire, peut se convaincre du contraire en étudiant la façon dont très anciennement, à l'époque védique, on construisait un autel de briques. Dans ce travail, connu sous le nom d'« amoncellement du feu » (*agnicayana*), tous les actes ont un sens profond ; les briques elles-mêmes qu'on emploie reçoivent des noms symboliques¹. Du reste, on ne peut identifier le Stûpa ou Dagob avec l'entassement de briques (*citi*), car la forme est complètement diffé-

3. Les *grahas* sont : le soleil, la lune, les cinq planètes, Râhu et Ketu. Les autels du feu, déjà connus à l'époque védique, construits en briques, avaient 3 ou 5 couches : les dernières, d'après les explications d'un commentaire, doivent représenter les années d'un lustre : Weber, *Indische Studien*, XIII 281.

1. Un excellent aperçu de l'*Agnicayana* a été donné par Weber, *Ind. Stud.*, XIII 217-292. Le caractère cosmologique des vers de la *Vâjasaneyi-Saṃhitâ*, XI ss. est évident ; quant à l'explication des actes symboliques, on peut surtout renvoyer au *Çatapatha-Brahmana*, 10, 1, 3.

rente. L'autel construit a la forme d'un oiseau, parfois la forme nettement caractérisée de *Suparṇa* ou de *Garuḍa*. Si l'*Aḍḍhayoga* des Bouddhistes est réellement, comme on dit, une construction en forme de *Suparṇa* ou de *Garuḍa* ², il n'y a pas de doute que l'*Aḍḍhayoga* ne doive son origine à l'autel de briques entassées. Malgré toutes les différences entre le Dagob et la Citi, les deux constructions ont, pour des raisons faciles à comprendre, quelques détails en commun, entre autres quelques symboles et le cercle de pierres ³.

Quelle que soit la conception fondamentale du Stûpa, que le Dagob soit un monument de morts illustres, l'imitation du grand Dhâtugarbha universel, ou de la demeure terrestre du feu, ou un peu de tout cela à la fois, en tout cas on peut admettre, * en s'appuyant à la fois sur la tradition bouddhique 148 et les autres données, que l'adoration des Stûpas a ses origines dans une antiquité très reculée.

La forme la plus ancienne du Stûpa, en remontant le plus haut possible dans le passé, est celle qu'on trouve représentée dans différentes sculptures de Bharhut et de Sanchi ¹. Ces représentations, qui ne diffèrent que par des détails secondaires, nous font voir une base en forme de disque ou de carré, à double saillie, entourée ou non d'un cercle de colonnes. Sur cette base repose un hémisphère, coupole ou dôme, au-dessus duquel s'élève une pièce qu'on peut assez justement appeler un col, parce qu'elle fait jonction entre la coupole, ou le tronc, et le sommet. Ce sommet consiste en trois ou quatre blocs ou dalles qui se surplombent en faisant escalier. Sur le sommet est placé ce qu'on nomme le parasol,

2. Weber, ouvrage cité. Dans la *Vâjasaneyi Samhitâ*, 27, 45, Agni est dit *suparnacit*, terme à double sens : « entassé comme un *Suparṇa* » et « visible comme *Suparṇa* (aux belles ailes) ». L'explication d'*Aḍḍhayoga* dans *Sacred Books of the East*, XIII, 174, note, diffère pourtant de celle qu'on trouve chez Childers.

3. Quand il s'agit de l'autel du feu, ces pierres, plantées perpendiculairement dans le sol, s'appellent *paricrit*.

1. Cunningham, *S. of Bh.* pl. XIII et XXXI; *Bhilsa Topes*, pl. III et XIII.

et au-dessus de ce parasol un second ²; ces deux parasols sont ornés de couronnes et de rubans ou de banderolles.

Parmi les Dagobs les plus anciens et les mieux conservés, celui qu'on trouve à Kârli, dans un temple creusé dans le roc, mérite, d'après le jugement des spécialistes, la première place. Il est placé sous la demi-coupole au bout de la galerie principale ³, et a la forme d'une cloche élevée, au-dessus de laquelle se trouve une petite pyramide renversée; sur la pyramide est placé un grand parasol ouvert en bois, maintenant à moitié pourri ⁴.

On retrouve la forme de coupole dans les Caityas du Népal, comme on se rappellera, et dans plusieurs Dagobs de Ceylan. Dans les temples souterrains de l'île, la coupole repose souvent sur un cylindre solide. Les deux Dagobs dans les temples de Dambulu montrent une grande ressemblance avec celui de Kârli. Dans les sanctuaires non creusés dans le roc, le Dagob est d'ordinaire placé, isolé, dans l'enceinte des édifices
 149 sacrés. * Des Stûpas en forme de cloche ne sont pas inconnus dans l'île ¹, mais l'hémisphère, qu'on comparait à une bulle d'eau, était considéré comme la forme la plus orthodoxe, comme on le voit par le récit d'une chronique ². L'architecte du Mahâthûpa, interrogé par le roi Dushta-Gâmani sur la forme qu'il comptait donner au sanctuaire, puisa avec la main de l'eau dans un vase plein, puis y laissa retomber l'eau, de manière qu'une bulle parut à la surface. « C'est là la forme que je donnerai à l'édifice », dit l'architecte. Plus tard, lorsque le travail fut assez avancé pour qu'on pût songer à renfermer les reliques dans le sanctuaire, le roi voua son

2. Le second parasol n'est pas visible sur toutes les figures.

3. Cette galerie est divisée par deux rangées de colonnes en trois nefs, comparables à celles des églises chrétiennes; la demi-coupole rappelle le chœur.

4. Fergusson, *History of Eastern and Indian Architecture*, citée dans Hunter, *Gazetteer*, V, 256; Leemans, *Boro-B.*, 388 (trad. franç., p^t 411).

1. Voir Leemans, *Boro-B.*, 391 (trad. franç., p. 414) et les auteurs cités.

2. *Mahavamsa*, 175, 190, 193.

royaume au Buddha, avec ces paroles : « Trois fois je voue mon empire au Sauveur, au Maître, au porteur du triple parasol, le parasol des dieux, des hommes, de la délivrance éternelle ³. »

Au v^e et au vii^e siècle, au moment où Fa Hian et Hiuen Thsang visitaient la terre sainte de Çākya, l'Inde était encore riche en Dagobs et autres Stûpas, dont maintenant on ne trouve que des ruines. C'est entre autres le cas pour les Stûpas de Sárnâth, près Bénarès, et de Çrāvastî. De leurs descriptions peu complètes, on peut conclure, que ces édifices ressemblaient plutôt à des tours rondes qu'à des hémisphères, et en tout cas ce n'étaient pas des Dagobs, mais des édifices élevés pour rappeler tel ou tel événement de la vie du Tathâgata ou d'autres saints. On n'élevait pas seulement de pareils monuments à des personnes, réelles ou imaginaires, mais aussi à des objets, comme l'Abhidharma-, le Vinaya- et le Sûtra-Pitaka ⁴.

* C'est un fait remarquable que les pèlerins chinois ne ¹⁵⁰ mentionnent pas les Stûpas de Bharhut et de Sanchi, si remarquables parmi les édifices du même genre. On serait tenté de conclure de leur silence que ces bâtiments étaient en ruines déjà de leur temps. Ce ne serait pas très étrange : Hiuen Thsang lui-même raconte comment dans le Gândhâra, un pays où autrefois la foi était si florissante, un millier de couvents étaient vides et abandonnés et les Stûpas en ruines ¹. Dans le même royaume, à Peshawer, se trouvait encore au iv^e siècle le pot à aumônes du Buddha ; plus de deux siècles après, au moment où Hiuen Thsang visita la ville, la relique

3. Le symbolisme des trois parasols n'a pas besoin d'explication.

4. *Travels*, 57. Hiuen Thsang, *Mém.* I, 209 ne mentionne pas ce détail, mais dit que ceux qui étudient l'Abhidharma honorent à Mathurâ par des sacrifices Çâriputra ; ceux qui étudient le Vinaya, Upâli, et ceux qui étudient les Sûtras, Pûrnamaitrâyanîputra, saints dont les reliques étaient conservées dans des Stûpas érigés dans cette ville.

1. *Mém.*, I, 105.

avait été enlevée, et il ne restait plus que des ruines du Stûpa qui l'avait contenue ². Près de là, il y avait un célèbre Stûpa, érigé par le roi Kanishka, d'après la prédiction du Maître. En effet, en voyageant un jour à travers ce pays, il avait dit à son compagnon Ânanda : « Quatre cents ans après mon Nirvâna il y aura dans ce royaume un roi puissant, nommé Kanishka, qui érigera un sanctuaire en cet endroit. » La prédiction s'accomplit : sous le règne de Kanishka, il s'éleva à la même place un temple, et un Stûpa, qui contenait dix boisseaux de reliques. On considérait cette tour comme la plus haute de l'Inde : elle mesurait plus de 470 pieds d'après Fa Hian ³. Quand Hiuen Tsiang vint à Peshawer, l'édifice venait justement d'être endommagé par le feu ; il avait déjà souffert trois fois de cette manière. Quand on songe que Kanishka vivait dans le premier siècle de notre ère, de sorte qu'il n'y a guère plus de trois siècles entre son règne et le pèlerinage de Fa Hian, on ne s'étonne pas que celui-ci ait encore vu l'édifice dans son état primitif.

Non loin de Peshawer, à Pushkalāvati, il y avait plusieurs Stûpas, qui, pour différentes raisons, étaient très remarquables. Un avait été bâti par Açoka, à l'endroit où Çākya, dans
 151 une de ses préexistences comme Bodhisatva, * s'était exercé dans la vertu et avait donné ses deux yeux en aumône. Deux autres méritent une mention spéciale, comme ayant été fondés d'avance par les dieux Brahma et Indra. Ils étaient d'une beauté extraordinaire et étaient construits en pierres précieuses. Malheureusement, les pierres, après le Nirvâna du Seigneur, se transformèrent en pierres ordinaires. Au moment où le pèlerin, à qui nous devons ce récit, vit ces monuments de piété divine, ils étaient en ruines. Enfin, nous devons mentionner encore un quatrième Stûpa, fondé à l'endroit où jadis la Mère du Diable, qui mangeait les petits

2. *Travels*, 36; *Voy. des Pèl. B.*, II, 106.

3. *Travels*, 34, traduction de Legge, p. 34 : « more than four hundred cubits high »; *Voy. des Pèl. B.*, I, 84; II, 106.

enfants, avait été amenée par le Tathâgata à renoncer à cette mauvaise habitude ¹.

De telles actions glorieuses du Tathâgata ou Bodhisatva, transmises fidèlement à la postérité par la tradition, à travers des milliers d'années, étaient si nombreuses, que personne ne s'étonnera de voir les pèlerins mentionner continuellement des Stûpas, fondés en souvenir de faits pareils. Près de l'antique Simhapura, localité que les savants identifient avec le village actuel de Mânikiâla, entre Hasan Abdâl et Jhelum, s'élevait un Stûpa à l'endroit où le Bodhisatva, par charité, avait sacrifié le sang de son propre corps, pour nourrir une tigresse affamée. L'endroit, encore du temps d'Hiuen Thsang, montrait les traces du fait qui s'y était jadis passé : le sol, aussi bien que l'herbe et les broussailles, avaient une couleur rouge pâle, comme si l'on les avait teintés de sang ². C'est la découverte de ce Stûpa, que les antiquaires reconnaissent dans celui de Mânikiâla, qui a été le point de départ des recherches si actives et si intéressantes de l'archéologie indienne. En dehors du grand Stûpa, on trouve à Mânikiâla les restes de quatorze édifices plus petits de la même classe et de quinze couvents ³. Comme le prouvent les objets trouvés lors des fouilles exécutés dans ces monuments, * ils datent 152 du temps de Kanishka, ou d'un peu après, car on y trouve des monnaies et des inscriptions avec le nom de ce roi, et des monnaies romaines de César et d'Antoine.

Quelques grands que soient les mérites de Kanishka en ce qui concerne la fondation de Stûpas et de couvents, et quelque

1. *Voy. des Pèl. B.*, II, 120.

2. *Mém.*, I, 164 ; *Travels*, 32.

3. Elphinstone fut le premier à fixer l'attention sur ces restes, en 1810 ; ce n'est qu'après 1830 qu'ils furent examinés par les généraux Ventura et Court, par Masson, et d'autres. Voir Wilson, *Ariana Antiqua*, 55 ; Ventura et Prinsep dans *Journ. Roy. As. Soc. Beng.*, III, p. 313 ; même ouvrage, Court, p. 556. *Comp. Arch. Surv.*, XIV, 1. Sur les édifices sacrés de l'Inde du Nord-Ouest en général, voir l'ouvrage cité de Wilson et celui de Ritter, *Die Stûpas oder die architectonischen Denkmale an der indo-baktrischen Königsstrasse*.

éloge qu'en fassent les voyageurs chinois, ils ne pouvaient rivaliser avec ceux d'Açoka, auquel on attribuait presque tous les édifices sacrés du Bouddhisme dans l'Inde. La tradition dit que le Roi, afin de pouvoir bâtir les 84,000 Dagobs bien connus, résolut de faire ouvrir les Stûpas qui existaient déjà. En effet, après le Nirvâna, les reliques du Tathâgata avaient été partagées en huit groupes, et au-dessus de chaque groupe on avait élevé un Dagob. De ces huit Stûpas, Açoka en fit ouvrir sept, pour en retirer les reliques et les distribuer. Un Stûpa seulement resta miraculeusement intact ; ce fut la tour à reliques de Râmagrâma. Le Nâga qui surveillait la tour prit la forme d'un brahmane et conduisit le roi à sa demeure, où il lui montra ses ustensiles et appareils pour le culte ; puis il lui dit : « Si vous pouvez me surpasser en ceci, détruisez le Stûpa : je m'y résigne. » Le roi vit que les ustensiles n'étaient pas faits de main d'homme, et revint chez lui sans avoir mis son projet à exécution. Le sens de cette parabole ou de ce fait historique présenté sous forme allégorique nous échappe ; mais il est évident qu'il y a là autre chose qu'un conte à dormir debout qu'on faisait aux pèlerins ¹.

153 * Ce Dagob, seul épargné d'entre les huit anciens ¹, était, on le comprend, fort vénéré des Bouddhistes de tout pays, et était un lieu de pèlerinage fort visité, bien que la région entière fût déserte. Il en était de même à Kapilavastu, où l'on trouvait plus de monuments en forme de Stûpas, que

1. *Divyâvadâna*, 379, 402 (comp. Burnouf, *Introd.*, 372) ; *Travels*, 90 (Legge, 69) ; *Voy. des Pèl. B.*, II, 326 ss. et 420 ; *Dipavamsa*, VI, 96 ; *Mahâvamsa*, 185. Il y a quelques divergences dans les deux traditions ; Hiuen Tshang confond Açoka avec Ajâtaçatru ; ou bien la confusion ne serait-elle qu'apparente, et conserverait-elle la trace d'un fait historique ? Fa Hian dit quelque part (*Travels*, 127) qu'Açoka, enfant, rencontra un jour Çâkyâ. — Au lieu d'« ouvrir » les pèlerins chinois disent « détruire », au moins dans la traduction anglaise.

1. Au fond il y avait encore un autre Stûpa d'entre les huit, échappé non à l'ouverture, mais aux auteurs de la légende citée, car il y avait, dans le pays des Mallas, encore au VII^e siècle, un Stûpa, fondé par le brahmane Droṇa, l'édifice s'appelait ordinairement Droṇa-Stûpa : *Voy. des Pèl. B.*, II, 383 ; comp. Burnouf, *Intr.*, 372.

d'habitants ². Une solitude désolée était aussi Kuçinagara, pâli Kusinârâ, autrefois la capitale des Mallas, dit-on, mais localité peu peuplée du v^e au vii^e siècle. Là, à l'endroit où le Tathâgata, entre les arbres Sâl était entré dans le Nirvâna, on trouvait un couvent avec une statue, et dans le voisinage on trouvait quelques Stûpas et couvents ³, érigés sur les lieux où la légende place les événements des derniers jours et ce qui passa immédiatement après la crémation du cadavre.

De l'autre côté du Gange, dans le Magadha, le berceau du Bouddhisme, où les noms de Gayâ, Râjagrha, la Nairañjanâ, Uruvilvâ, le Bois de Bambous, nous rappellent les scènes les plus aimables de la vie du Gotamide, les localités sacrées ne manquaient naturellement pas, mais le nombre des Stûpas n'était pas grand. Le pays était plus riche en couvents, et surtout en traditions. Au reste, quelques localités du Magadha, surtout Gayâ, étaient encore plus sacrées pour les Indiens païens que pour les Bouddhistes, ce que Hiuen Thsang savait très bien ⁴.

Le Stûpa le plus célèbre de Ceylan était le Grand Stûpa, Mahâthûpa, érigé au Nord d'Anurâdhapura au-dessus d'une empreinte du pied du Tathâgata. Cet édifice, haut de 470 pieds, était orné * de plaques d'or et d'argent et ¹⁵⁴ brillait de toutes sortes de pierres précieuses ¹. Lors de la pose des fondements de ce sanctuaire, le roi Dushta-Gâmani invita des Pères illustres de toutes les régions de l'Inde, qui vinrent avec une suite nombreuse, afin d'assister à la cérémonie. Le roi fit d'abord tracer sur le sol le contour

2. *Travels*, 85; *Voy. des Pèl. B.*, II, 309.

3. *Travels*, 93; *Voy. des Pèl. B.*, II, 334.

4. *Mém.*, I, 456. Pour les sanctuaires bouddhiques de Gayâ, nous renvoyons à Cunningham *Mahâbodhi, or the Great Buddhist Temple under the Bodhi Tree of Bodh Gayâ*; et à Râjendralâla Mitra, *Buddha Gayâ*.

1. *Travels*, 150 (chez Legge, p. 102: « 400 cubits high. ») Comp. Knighton dans *Journ. As. Soc. Beng.*, XVI, 222.

de l'édifice, et posa la première pierre, au centre. Puis il témoigna son respect aux religieux assemblés, surtout à Priyadarçin de Çrāvastī. Celui-ci prit la parole pour prononcer une formule de bénédiction et expliquer l'Écriture au Roi. Puis, il se tourna vers la foule réunie, et prêcha, de sorte que plusieurs religieux atteignirent un degré supérieur de sainteté. Une invitation adressée par le prince aux moines réunis, d'user de son hospitalité jusqu'à l'achèvement de l'édifice, invitation dont quelques-uns seulement des étrangers purent profiter, mit fin à la cérémonie d'inauguration. Un des premiers travaux fut la construction du Dagob. Au milieu de ce sanctuaire bâti en matières de choix, on plaça un arbre-Bodhi en pierre précieuse, avec une élévation du côté de l'Orient, où brillait l'image du Buddha, assis dans l'attitude qu'il avait à Uruvilvā lorsque la lumière de la sagesse commença à briller en son âme. A côté de lui, on voyait d'un côté Brahma, avec un parasol, de l'autre côté Indra, conformément aux récits historiques d'un des livres les plus anciens du canon pâli. Afin de se procurer la relique nécessaire, on envoya l'Ancien Soṇottara, âgé de seize ans, qui devait s'emparer d'une relique conservée chez les Nāgas ². L'envoyé de seize ans, rusé comme un jeune Mercure, fut bientôt maître de la relique et la porta au temple. La relique fut mise dans une cassette et prit, 155 à la demande du roi, * l'apparence qu'avait le Buddha, au moment de l'illumination parfaite. Pendant une semaine, Dusṭa-Gāmani céda sa souveraineté à la relique, qui fut adorée pendant ce temps par le peuple. Le huitième jour, la cellule fut fermée à l'aide d'une pierre ¹. D'autres Dagobs

2. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, II, 425, remarque que nul ne peut prononcer ses vœux s'il n'est âgé de vingt ans; à seize ans, par conséquent, on ne peut être un religieux, et encore moins un Ancien. La remarque, en elle-même, est très juste, et le récit une fiction, mais on peut se demander s'il n'y avait pas, dans la réalité, des exceptions.

1. *Mahāvamsa*, 172 ss. Lassen, passage cité; comp. *Dīpav.*, 19, 2-10.

de Ceylan, qui ont conservé encore une partie de leur ancienne splendeur, sont ceux du monastère de Jetavana, haut de 269 pieds, et le Thûpârâma ².

Le Dekkhan avait lui aussi ses Dagobs, parmi lesquels de très remarquables, comme le prouvent les restes du Stûpa d'Amarâvati ³. A-t-on le droit d'identifier cet édifice avec le monastère d'Avaraçilâ, dont parle Hiuen Thsang ⁴, comme le supposent certains savants? C'est quelque peu douteux. Il dit que le couvent était déchu de son ancienne splendeur et entièrement abandonné; et il est fort possible que le Dagob fût déjà alors une ruine, de sorte qu'il n'a pas attiré son attention. Et qui, du reste, aurait fixé l'attention du pèlerin sur ces ruines, puisque le couvent n'était plus habité?

Les notices des pèlerins chinois contiennent beaucoup de détails intéressants sur la hauteur, les matériaux de construction et les ornements des Stûpas, mais ne suffisent pas pour nous faire connaître la forme exacte de tous ces édifices. Il est probable que tous les Dagobs n'avaient pas la forme d'un demi-ellipsoïde, reposant sur une base; quelques-uns auront eu la forme d'une cloche, d'une pyramide ou d'une demi-sphère surélevée, car on trouve toutes ces formes ailleurs. Plusieurs Dagobs, dans l'Indo-Chine, se présentent comme des cônes ou des pyramides, s'élevant librement, au milieu de chapelles qui les entourent. C'était là la forme, entre autres, du Dagob de Pagan ⁵: l'édifice s'élevait sur une base carrée, avec deux ailes carrées, une de chaque côté. Cela rappelle les deux ailes de l'oiseau, représentées dans l'autel du feu construit en briques. A l'Ava, les Dagobs,

2. Hardy, E. M. 220, Knighton, dans *Journ. As. Soc. Beng.*, XVI, 217 et 224, pl. II et III. — Une description complète des Stûpas nommés dans le texte, et d'autres édifices sacrés près d'Anurâdhapura, dans Smither, *Architectural remains, Anurâdhapura*.

3. Décrits par Fergusson. *Tree and Serpent Worship*, et *Hist. of Ind. Archil.* (1876); par Burgess dans ses *Notes on the Amarâvati Stûpa*.

4. *Mém.*, II, 111.

5. Voir la gravure *Journ. Roy. As. Soc.*, IV, 424 (New series).

156 de forme conique *, construits en maçonnerie massive, s'élèvent sur une haute terrasse ; au sommet de l'édifice est placé un parasol en fils de fer entrelacés et dorés. Le magnifique Shve-Dagon à Rangoon répond à cette description, avec cette différence que la base est octogone ¹. Qu'on remplace le cône par une demi-sphère surélevée, reposant sur une base octogone, et l'on a le Liṅgam. Ce n'est donc pas étonnant si les Hindous de Gayâ croient tout simplement que les petits modèles de Stûpas trouvés dans les fouilles, sont des Liṅgams ², dont la parenté avec la Sûrmi, déjà nommée dans les écrits védiques, et avec l'obélisque des Égyptiens, est d'ailleurs indéniable.

Il n'entre pas dans notre plan de nous étendre ici sur d'autres tours à reliques bouddhiques, comme on en trouve au Siam et à Java, et dans lesquelles on a vu, à tort ou à raison, des modifications du Stûpa à forme demi-ellipsoïde ³. Remarquons en passant que les édifices du Cambodge, entre autres ceux d'Angkor-Wat, dans lesquels on avait cru reconnaître des traits proprement bouddhiques, sont, d'après les dernières recherches, au moins en majeure partie, d'origine çivaïte.

Les fouilles entreprises à Mânikiâla et ailleurs, afin d'examiner l'intérieur des Dagobs, ont amené la découverte de bien des objets intéressants pour l'archéologie et l'histoire. Lors de l'ouverture d'un Dagob de Raigam Korle à Ceylan, qui eut lieu en 1820, sous la surveillance de Layard, on trouva à l'intérieur une petite cellule carrée, en maçonnerie. Au milieu était une urne en pierre, avec un couvercle également en pierre. L'urne contenait un petit morceau d'os, et quelques

1. Hunter, *Gazetteer*, VIII, 303. Le sanctuaire aurait été fondé en 588 avant J.-C., par deux frères, marchands de leur métier, qui reçurent quelques cheveux de Gautama comme reliques. Ce sont évidemment nos vieilles connaissances, Trapusha et Bhallika, qui habitaient malheureusement le pays du Nord, ce qui ne s'applique pas précisément à Rangoon.

2. Cunningham, *Archaeol. Survey*, III, 87.

3. Nous renvoyons le lecteur à Leemans, *Boro-B.*, et aux ouvrages y cités, p. 393 (traduction française, p. 417).

feuilles d'or battu, puis, quelques anneaux, trois perles fines, des petites boules en cristal et en cornaline, * des morceaux 157 de rubis, de saphir et de verre, une petite pyramide en ciment, quelques statuettes du Nâga sacré en terre glaise; enfin deux lampes, l'une en cuivre, l'autre en terre glaise, d'une forme encore usitée maintenant à Ceylan ¹.

A Mânikiâla, on trouva à l'intérieur du Stûpa, à dix pieds environ au-dessous du niveau du sol, une cellule carrée en maçonnerie, ayant comme couvercle un bloc de pierre avec inscriptions. Au milieu de la cellule se trouvait une urne ou boîte ronde, en cuivre, autour de laquelle on avait disposé symétriquement huit pièces de monnaie. L'urne, entourée d'une toile de lin, contenait une autre urne en argent; l'intervalle entre les deux était rempli d'une pâte de couleur ambrée. L'argent était devenu si fragile, que, lorsqu'on voulut retirer l'urne d'argent de l'urne de cuivre, le fond resta attaché à la pâte. Dans la boîte en argent, il y avait une autre boîte, beaucoup plus petite, en or, contenant des monnaies romaines en argent et quatre petites en or du type gréco-bactrien ou indo-scythe; de plus, deux perles fines et deux pierres précieuses ².

On croit avoir remarqué que, dans les Stûpas, les preuves d'une haute antiquité sont d'autant plus rares, qu'on y trouve plus de restes d'ossements, de cendres, de cheveux, etc. Ce résultat est peut-être dû à des observations incomplètes, quoique le fait en lui-même n'ait rien d'explicable.

1. Hardy, *E. M.*, 221.

2. Court et Prinsep, passages cités. C'est dans des urnes ou boîtes de ce genre qu'on conservait des reliques comme particulièrement belles, Hiuen Tshang (*Mém.*, I, 102) cite celles qui contenaient des morceaux du crâne, des pupilles, etc., du Tathâgata.

4. — STATUES ET TEMPLES.

Sur les bas-reliefs de Barhut, les figures du Buddha manquent entièrement. Ceci n'est pas dû au hasard, car on ne l'a pas figuré même là où il est censé être présent. Un des bas-reliefs ³ représente Ajâtaçatru ^{*}, en adoration, devant les traces des pieds du Seigneur; cependant l'inscription dit, de la façon la moins équivoque : « Ajâtaçatru apporte au Seigneur son hommage (ou adoration) ». Ceci n'est pas un exemple unique : une autre fois ¹, on voit les traces sacrées, reconnaissables à la roue solaire, figurées au bas d'un trône ou d'un autel, au-dessus duquel s'étend un parasol orné de festons. Une personne de rang élevé est agenouillée devant le feston, et touche les traces de ses mains. Les plus anciens temples souterrains de l'Inde occidentale, certainement un peu postérieurs au sanctuaire de Bharhut, sont également dépourvus de tout ce qui pourrait ressembler à une image du Seigneur.

Ces faits, — on pourrait facilement en ajouter d'autres, — militent en faveur de l'opinion de certains savants ² d'après laquelle la vénération de statues du Buddha ne se serait généralisée que longtemps après Açoka. De même, les légendes, relatives aux premières images du Buddha, semblent dater d'une époque relativement récente; elles sont en outre contradictoires, bien que certains traits mythiques se laissent expliquer sans difficulté. Le Divya-Avadâna raconte que le roi Bimbisâra reçut un jour de son voisin, le roi Rudrâyaṇa, — nom qui semble une corruption d'Udayana — un cadeau tellement précieux, qu'il ne savait par quoi y répondre. A la fin, il s'adressa au Seigneur, qui lui donna le conseil de faire

3. Cunningham, *S. of Bh.*, pl. XVI.

1. Cunningham, planche citée et p. 114.

2. Fergusson, dans *Journ. Roy. As. Soc.*, VII, 42 (New series); Senart, *Essai*, 367; Koeppen, *Rel. d. B.*, 407.

transporter sur la toile l'image du Tathāgata ; ce fut plus facile à dire qu'à faire, car les Tathāgatas sont difficiles à approcher³. Le roi Bimbisāra invita alors le Seigneur à venir dîner chez lui, pour que les peintres eussent l'occasion de faire son portrait. Mais les Buddhas sont des êtres tellement magnifiques qu'on ne peut se rassasier de leur vue, et par suite les peintres ne purent jamais saisir le vrai moment. Le Buddha *, s'apercevant de leur embarras, fit apporter une toile, y laissa tomber son ombre et dit aux peintres : Remplissez ce contour de couleurs et écrivez au-dessous les trois formules qui composent le *Credo*, les préceptes moraux et la série des douze causes et effets¹. — Ceci nous apprend : 1° que pour dessiner une image du soleil, le mieux qu'on puisse faire, c'est d'en observer le reflet sur une surface unie d'eau, de mercure, etc. ; 2° que nous devons au soleil la division du temps en passé, présent et avenir, symbolisés par Buddha, ou le Créateur, Dharma ou le monde phénoménal, et Saṅgha, la Mort qui réunit toutes les choses ; que nous devons au même soleil, comme créateur du temps, les préceptes moraux dont l'expérience a attesté l'efficacité ; enfin que nous devons au brillant Buddha, comme à la lune, Bimbisāra, la division en douze mois du cercle toujours renouvelé de l'année ; ce mouvement perpétuel de la Roue de la Loi nous inculque la vérité : « tout ce qui existe doit périr », la devise des Yogins² ;

3. Ceci est très juste, à tous les points de vue : le soleil est trop lumineux pour qu'on en puisse faire une représentation exacte ; et comme lumière intérieure, comme *buddhi*, le Buddha est entièrement invisible.

1. Burnouf, *Introd.*, 341.

2. *Utpannam nirudhyate*. Le Yoga indien a probablement aussi peu inventé cette devise que Salluste son lieu commun : *omnia orla occidunt et aucta senescunt*, car le fond cosmologique et mythologique de ce théorème philosophique est évident ; du reste, toute la philosophie indienne n'est qu'un développement pathologique de la mythologie. Mais cette formule exprimait la thèse fondamentale de la conception du monde selon le Yoga, analogue au *πάντα ῥαί* d'Héraclite, et opposée à celle des Sāṅkhyas, qu'on peut comparer aux Éléates ; voir l'observation concise mais frappante du commentaire du

3° que, du temps où fut rédigée l'allégorie que nous venons de communiquer, il existait des figures peintes du Bouddha, avec des inscriptions édifiantes.

Relativement à l'origine des statues du Seigneur en bois et en or, il y a aussi des récits allégoriques ou mythiques, en versions divergentes ; ils sont bien intéressants, pourvu qu'on n'y cherche pas « un noyau historique ». Fa Hian avait entendu raconter la version suivante à Çrāvastī³. Lorsque le Seigneur, après le grand miracle opéré dans cette
 160 ville, disparut pour trois mois, * afin d'enseigner le Dharma à sa mère dans le Paradis des Dieux, le roi Prasenajit eut un tel désir de voir le Maître, qu'il sculpta son image en bois de santal jaune, et le plaça sur le trône que le Maître avait abandonné. Lorsque celui-ci, revenu du Paradis, rentra dans le Vihāra, la statue se leva immédiatement pour aller à sa rencontre, mais le Buddha dit : « Retournez à votre place. Après mon Nirvāṇa vous serez le modèle des statues que les quatre classes (d'auditeurs) m'érigeront ». Hiuen Tshang raconte à peu près la même chose, mais chez lui le roi s'appelle Udayana. C'était celui-ci, en effet, qui, désireux de contempler le Seigneur, pria Maudgalyāyana de faire monter miraculeusement au Ciel un habile artiste, afin que celui-ci pût voir le Buddha et sculpter sa statue en bois¹. C'est ce qui se fit. Quand le Tathāgata, revenu sur la terre, vit sa statue qui se leva de son siège, il dit d'un ton aimable : « Êtes-vous fatigué d'illuminer les hommes ? Continuez de répandre votre lumière, et éclairez la postérité la plus reculée ». La biographie tibétaine s'accorde avec ce récit quant au fond ; les mots essentiels sont : « Le roi de Bénarès, Udayana, pensant au Seigneur, fit sculpter son image en bois

Nyāya Sūtra, I, 29. Le fait que les Bouddhistes ont la même devise prouve qu'ils sont des imitateurs du Yoga.

3. *Travels*, 75.

1. *Mém.* I, 284. Une encyclopédie chinoise dit que la statue était en or.

de santal jaune ². » Les Singhalais savent que, du vivant du Gotamide, son image fut faite par ordre du roi de Kosala ³, donc de Prasenajit. Hiuen Thsang raconte que le roi Prasenajit, en apprenant qu'Udayana avait fait faire une statue du Buddha en bois de santal jaune, fit lui aussi, à la même occasion, faire une statue, de la même matière ⁴. Ceci rappelle une notice de l'encyclopédie chinoise, d'après laquelle le roi de Perse ^{*} fit faire une statue du Buddha en or, dès qu'il eut 161 appris qu'Udayana en possédait une semblable ¹.

Ce que les Buddhistes racontent du Buddha, les Jainas le racontent du Jina, connu aussi sous le nom de Vardhamâna et le titre de Mahāvira. Lorsque le Jina demeurait sur la terre, le roi Udayana gouvernait le pays de Sindhu-Sauvira; il embrassa la doctrine de Mahāvira et fit sculpter l'image de celui-ci en bois de santal jaune. Pour la possession de cette image, il y eut une grande guerre entre Udayana et le roi Pradyota, bien connu par l'histoire de Jivaka ².

Dans les fouilles faites à Mathurâ on a trouvé plusieurs statues, du Jina Vardhamâna aussi bien que du Buddha; ces statues ont des souscriptions avec des dates précises ³. Malheureusement, il y a des doutes quant au moment où a com-

2. Schiefner, *Tib. Lebensb.* 273. Ailleurs, dans le même ouvrage, p. 235, Udayana est nommé roi de Kauçâmbi.

3. Hardy, *E. M.*, 199.

4. *Mém.* I, 296.

1. L'explication de cette fable n'est pas sûre; probablement elle veut insinuer que Mithra et Buddha sont tous les deux le soleil doré et représentent au fond la même conception. Une statue assise du Buddha, trouvée dans les ruines d'un temple près de Caboul, a des flammes qui s'élèvent sur les épaules; *Journ. As. Soc. Bengal*, III, pl. XXVI; Prinsep (o. c. p. 455) remarque à ce propos : « The lambent flame on the shoulders is a peculiarity not observed in any image or drawing of Buddha that I have seen. It seems to denote a Mithraic tinge in the local faith. The solar disc or glory behind the figure is a common appendage to sacred persons in every creed. »

2. Cunningham, *Archaeol. Survey*, III, 47.

3. Cunningham, *Archaeol. Survey*, III, 30-37. Ce sont les statues du Jina qui sont, de beaucoup, les plus nombreuses.

mencé l'ère qui y est indiquée ; cependant, il est à peu près sûr que ces antiquités ne remontent pas plus haut que le premier siècle après J.-C., et que quelques-unes se rapportent aux II^e et III^e siècles. Comme on ne peut supposer que les statues découvertes à Mathurâ soient justement les plus anciennes qu'on ait exécutées, nous pouvons admettre que déjà bien avant notre ère on a honoré des statues du Buddha. On peut aller plus loin encore et soutenir que le modèle des statues du Buddha, au moins de celles qui le représentent debout, existait dans l'Inde longtemps déjà avant la fondation de l'ordre. Lors de la construction, dont nous avons déjà parlé, de l'autel védique en briques, le prêtre, au moment où l'on 162 posait la première couche de briques, devait, * au nom de celui qui ordonnait le sacrifice, accomplir le rite suivant ¹ : la tête tournée vers la région du ciel où se lève le soleil, il met, sur une poignée d'herbe ², juste au milieu, une feuille de lotus, sur cette feuille une plaque d'or qu'il portait au cou, et sur cette plaque « un homme en or », représenté debout, et dont la tête est tournée vers l'Orient ³, le tout en chantant l'hymne au Purusha ou celui au Lumineux. Puis, le prêtre s'arrête un moment, pendant que la personne qui a ordonné le sacrifice rend humblement hommage à la statue, en prononçant trois versets pour conjurer les Serpents.

Il est expressément dit « que l'homme en or » est le symbole de Prajâpati, d'Agni et de celui qui ordonne le sacrifice ⁴, c'est-à-dire des trois manifestations de la lumière éternelle et substantiellement une. Prajâpati, le Seigneur des Créatures, est Brahma le Créateur, et représente comme tel le

1. Weber, *Ind. Stud.* XIII, 248 et les sources citées.

2. C'est dans ce prêtre qu'il faut chercher l'origine de l'homme qui offrit au Gotamide, au moment où celui-ci s'avança pour monter sur le trône de la Science, huit poignées d'herbe; tome I, p. 64, comp. *Lalita-V.* 357.

3. Le Bodhisatva, lui aussi, tourna la tête vers l'Orient, tome I, p. 65. Chacun sait, du reste, qu'en sa qualité de Grand-Homme (Mahâ-purusha) il est d'une couleur dorée.

4. Weber, *Ind. Streifen*, I, 60 et ss.

passé ; les Bouddhistes l'appellent Buddha. Agni, dans un sens plus restreint, le feu terrestre et atmosphérique, représente ce qui est temporaire et sublunaire, le monde des phénomènes, le présent ; les Bouddhistes donnent au monde phénoménal le nom de Dharma. Celui qui ordonne le sacrifice est l'homme lui-même dont la véritable substance est la lumière intérieure, l'élément réellement immortel en lui, d'après les anciennes idées indiennes. L'immortel abstrait est remplacé chez les Bouddhistes et d'autres sectes, par les immortels, les morts réunis. Que la réunion de tous les morts fût appelée immortelle, *amṛta*, parce que les morts ne peuvent plus mourir, parce que la mort est éternelle et immortelle, ou bien parce qu'ils ont obtenu la vie éternelle, importait peu ; dans tous les cas, on pouvait considérer le Saṅgha, les réunis, comme l'élément vraiment spirituel. La statue est en or, parce que « Prajāpati est d'or »⁵ ; il l'est, parce que d'après la conception naturaliste, la plus ancienne, il est le soleil. * Naturellement le Buddha, lui aussi, doit 163 avoir une couleur dorée ; nous savons, en effet, qu'il se distinguait par une belle couleur dorée, sauf au moment où, vers le jour le plus court de l'année, il tomba, épuisé par les jeûnes, à la fin de sa course ; alors la couleur était devenue pâle. De là la couleur dorée de la première statue du Buddha ; et il est très naturel, que, en imitation de cette statue, la plupart des images de Buddha, encore aujourd'hui, soient d'or, ou dorées, ou au moins de couleur jaune. Mais, en dehors du Brahma visible, il y a, à l'intérieur de l'homme, un Brahma invisible, le Logos. Un de ses noms est Buddha, le conscient, ou Muni, le voyant, le penseur ; ou, si l'on veut, Buddha est la personnification de Buddhi, conscience, intelligence, esprit. Si l'on attribue la couleur dorée à ce Brahma ou Buddha invisible, c'est, ou bien pour exprimer symboliquement l'unité substantielle de la lumière extérieure

5. *Ātapatha-Bṛāhmaṇa*, 10, 1, 4, 9 ; comp. 10, 1, 3.

et de la lumière intérieure, des deux Créateurs, ou bien, parce que, comme le dit le Çatapatha-Brâhmana, « l'esprit vital est de l'or. »

Le résultat auquel nous amènent ces considérations, c'est que les premiers fils de Çākya, qui, en leur qualité de Yogins, étaient philosophes, honoraient, comme objet suprême du culte spirituel, le Buddha invisible, ou, comme ils disaient, le Tathâgata qui a atteint le Nirvâna; que, d'autre part, pour encourager la piété, ils ne désapprouvaient pas absolument la personnification d'une idée ou d'un idéal; en d'autres termes, qu'ils faisaient exactement ce qu'ont fait tous les philosophes indiens depuis 2,500 ans au moins. L'absence d'images du Seigneur à Bharhut et ailleurs ne suffit pas à prouver que *tous* les Bouddhistes, dans la haute antiquité, désapprouvaient les images du Seigneur. Ce qui est sûr, c'est que les statues du Buddha se rattachent étroitement au culte de Brahma et du Purusha; en outre, que l'absence des images du Maître, justement sur les monuments les plus anciens est inexplicable, si les initiés croyaient réellement que le Buddha était un homme; pourquoi ne l'aurait-on pas figuré, aussi bien qu'Ajâtaçatru et Prasenajit, et nombre de dieux et de déesses? Les sculpteurs ne manquaient pas d'imagination; car on trouve à Bharhut une représentation du Bodhisatva, 164 au moment où il est sur le point de pénétrer * dans le flanc de sa mère, sous forme d'éléphant, conformément à la tradition ¹.

1. *S. of Bh.* pl. XXVIII, où la superscription doit se traduire : « la Conception du Seigneur », ce qui est tout autre chose que le « dream » de Cunningham. Le Rév. Beal fait une remarque critique assez singulière (*Travels*, 85) : « The fable relates that Bodhisatwa descended from the Tusita heaven, in the shape of a white elephant, surrounded by light like the sun, and entered the left side of his mother. But in the text he is described as descending seated on an elephant, which account seems far more natural. » C'est, en effet, très naturel, qu'un être qui doit encore être conçu, monte sur un éléphant, et pénètre ainsi dans le sein de sa mère; rien de plus naturel et de plus historique qu'une telle chevauchée.

Nous trouvons, chez un auteur païen du vi^e siècle, une description concise, mais classique, du type d'après lequel il faut faire une statue de Buddha conformément aux règles de l'art². Il dit : « Buddha doit être assis sur un siège de lotus, comme s'il était le Père de l'univers (Brahma); ses mains et ses pieds doivent être marqués de lotus; il doit avoir les cheveux courts et un visage calme ». C'est un fait remarquable qu'une des plus anciennes statuette du Buddha trouvées jusqu'ici³, a comme souscription : « Image du Seigneur, le Patriarche (*Bhagavato-Pitāmahasya*) ». Si la statuette elle-même et une expression édifiante ajoutée à la légende (« pour délivrer de la souffrance ») ne montraient que nous avons affaire au Buddha, chacun croirait que l'inscription désigne Brahma, le Père des créatures, car le nom le plus ordinaire du Créateur est justement Pitāmaha. Un autre détail, qui doit frapper tout le monde, est le « siège de lotus » ou le « coussin de lotus » commun au Buddha et à Brahma⁴. Le siège de lotus s'appelle Padmāsana, mais ce mot désigne aussi, chez les Yogins, une façon particulière de s'asseoir. C'est pourquoi il est dit du Maître des Yogins, Çiva, qu'il est Padmāsana, comme Brahma et le Soleil, qui portent tous les deux le même surnom. Un autre nom, Vajrāsana « trône de diamant ou d'adamant⁵ », était donné au siège que le Sage suprême occupait à Gayā.

* On peut résumer ainsi les traits qui distinguent les statues qui représentent le Buddha assis : la tête est entourée d'une couronne de rayons ou d'un disque lumineux. La chevelure est très courte, bouclée vers la droite; le plus sou-

2. Varāha-Mihira, *Bṛhat-Saṃhitā*, 58, 44. Comp. Hemādri, *Caturvarga-Cintāmaṇi*, II, 1, 119; 1037.

3. Cunningham, *Archaeol. Survey*, III, pl. XVIII.

4. Nous avons vu plus haut que la statue de « l'homme en or » est posée sur la plaque d'or, placée elle-même sur une feuille de lotus.

5. En même temps : trône de l'éclair; voir un essai d'explication de ce nom chez Senart, *Ess.* 425.

vent on voit huit rangées de petites boucles, les trois rangées supérieures formant comme une tresse au-dessus des autres; comme couronnement cette coiffure a une sorte de chignon, de calotte, ou d'après d'autres, un os qui s'élève au sommet du crâne, l'Ushñisha ¹. Entre les sourcils, un peu au-dessus de la racine du nez, se montre l'*ūrṇā*, représentée tantôt comme une mouche, tantôt comme un cercle formé par quelques petits cheveux. Les yeux sont d'ordinaire baissés, parfois seulement ouverts à moitié, comme d'un homme plongé dans la Samādhi. Toute l'expression du visage est tranquille, calme et douce, comme chez le moine dont l'apparition fit naître chez le Prince Siddhārtha la pensée d'embrasser la vie religieuse. Les oreilles sont tirées en bas. L'ample vêtement a été jeté sur l'épaule gauche de manière à découvrir le bras droit et la partie droite du haut du corps; il recouvre le reste du corps jusqu'aux chevilles, où il retombe en formant des pointes ².

Le Tathāgata est souvent représenté debout, surtout quand on veut le montrer enseignant. Une statue très remarquable de cette classe se voyait autrefois à Peshawer, près d'un grand Stūpa, bâti par Kanishka. La statue était en marbre blanc, et haute de 18 pieds, c'est-à-dire qu'elle était de grandeur naturelle, car le Gotamida avait cette stature. Elle était tournée vers le nord, et répandait une lumière aveuglante ;
 166 * mais ce qu'il y avait de plus merveilleux, c'est que la statue changeait de place pendant la nuit et se promenait de gauche à droite autour du grand Stūpa. Peu de temps avant l'arrivée de Hiuen Thsang à Peshawer, il était arrivé qu'une bande de malfaiteurs avait voulu pénétrer dans le Stūpa pour y voler, mais voilà que subitement la statue s'avança, de sorte

1. C'était l'explication qu'on donnait, entre autres, à Hidda, où l'on montrait cet os merveilleux du sommet du crâne.

2. La statue très ancienne, trouvée à Caboul (voir plus haut, p. 161), présente des traits qui lui sont propres, entre autres celui-ci, que le vêtement, plié d'une façon pittoresque, couvre les deux épaules.

que les voleurs, épouvantés, prirent la fuite, tandis que le Buddha retourna à sa place habituelle ¹. Une autre statue, qui était de grandeur naturelle, en laiton, ornait le Vihâra du Parc-aux-Cerfs, près de Bénarès : elle représentait le Tathâgata tournant la roue de la Loi ². Remarquables à cause de leurs dimensions étaient aussi deux statues à Bamian. L'une, de pierre, mais de « couleur d'or » (probablement dorée) était haute de cent cinquante pieds ; l'autre, haute de cent pieds, était en laiton.

Il y a aussi des statues qui représentent le Tathâgata couché, la tête tournée vers le nord, au moment où il atteint le Nirvâna. On voyait à Bamian une statue dans cette attitude, qui avait la longueur colossale de mille pieds ³. A Kuçinagara, l'endroit où avait eu lieu le fait mémorable de l'entrée dans le Nirvâna, il y avait une statue semblable, comme en témoigne Hiuen Thsang ⁴. Son prédécesseur et compatriote, Fa Hian, n'en parle pas, quoiqu'il ait visité le lieu saint. Le même voyageur ne vit à cet endroit que deux arbres *sâl*, conformément à la tradition ⁵, tandis que, quelques siècles plus tard, on en montra quatre. A Sankissa, l'antique Sânkâçya, on a trouvé, il y a quelques années, un morceau de sculpture, ⁶ représentant le Nirvâna : le Tathâgata est couché sur 167 le flanc droit, la main droite posée sous la tête ¹.

Près de la même ville de Sânkâçya, où le Seigneur, après avoir séjourné pendant trois mois auprès des Dieux, dans la salle Sudharmâ, redescendit sur la terre par trois escaliers, on voyait, du temps des pèlerins chinois, un Buddha debout, en pierre, et des deux côtés Brahma et Indra, le

1. Ce n'est pas un miracle, mais une chose habituelle, que le soleil fasse le tour du grand Dhâtugarbha, dont le Meru est le sommet. De même, il arrive fréquemment que le soleil levant chasse les voleurs. — *B. Voy. des Pèl.* II. 111.

2. *Voy. des Pèl. B.*, II, 355.

3. *Voy. des Pèl. B.* II, 38.

4. *Mém.* I, 334.

5. *Travels*, 94.

6. Cunningham, *Archaeol. Survey*, XI, 28.

premier tenant un chasse-mouches blanc, le second avec un parasol ². Les escaliers originaux, construits par Viçvakarman, l'architecte des Dieux, n'existaient plus au VII^e siècle après J.-C. ; c'est pourquoi plusieurs princes, regrettant de ne plus voir ces escaliers, en avaient fait construire de nouveaux, sur le fondement des anciens, semblables aux originaux, sauf en ceci qu'ils n'avaient qu'une hauteur de 70 pieds. Déjà du temps d'Açoka, ainsi qu'assure Fa Hian, les trois escaliers avaient disparu, à l'exception de sept marches. Açoka, désireux de savoir jusqu'à quelle profondeur les escaliers pénétraient dans la terre, mit des gens à l'œuvre pour fouiller et examiner le sol. Ceux-ci creusèrent dans la terre, jusqu'à ce qu'ils furent arrêtés par une fontaine d'eau jaune, dont ils ne purent atteindre le fond, circonstance bien faite pour fortifier la foi du souverain. Il fit construire à cet endroit un temple, au milieu duquel il fit placer la statue dont nous venons de parler, haute de seize pieds ; et près du temple il dressa une colonne, haute de 70 pieds, au sommet de laquelle était un lion couché. A propos de ce lion de pierre, on raconte un détail intéressant. Une fois que les fils de Cākya avaient un différend avec les hérétiques, au sujet du droit, qu'on leur contestait, d'habiter en ce lieu, on s'accorda de faire dépendre l'issue du débat de quelque miracle. A peine
 168 avait-on conclu cet arrangement provisoire, que le lion, * placé sur la colonne, fit entendre un rugissement formidable, de sorte que les hérétiques se désistèrent de leur demande ¹.

On se tromperait, si l'on tirait de cette légende la conclu-

2. Travels, 64-67, *Voy. des Pèl. B.* II, 238. Sur les antiquités trouvées dans des fouilles faites à Sânkâçya, on peut voir un rapport dans Cunningham, *Archaeol. Survey*, XI, 22. — Une figure des escaliers, ou plutôt de l'échelle, se trouve dans Cunningham, *S. of Bh.* pl. XVII.

1. Le général Cunningham a trouvé, dans les fouilles qu'il a faites à Sankissa, une colonne ayant un éléphant comme chapiteau, et en tire la conclusion que Fa Hian a pris un éléphant pour un lion ; *Archaeol. Survey*, I, 278 ; XI, 22. Malheureusement, Hiuen Thsang, lui aussi, a vu un lion sur la colonne.

sion que les Bouddhistes n'attribuent un pouvoir miraculeux qu'à leurs propres sanctuaires. Il y avait à Pushkalāvati un temple païen, au sujet duquel Hiuen Thsang affirme pertinemment qu'on y voyait journellement des miracles ². Le fait que des statues des orthodoxes faisaient des miracles est tellement naturel qu'il est inutile d'y insister. Nous ne rechercherons pas non plus jusqu'à quel point le pouvoir surnaturel des statues, des temples et des Dagobs était soutenu par certains artifices; devant des gens comme les pèlerins chinois on n'avait en tout cas pas besoin de recourir à de pareils moyens : ils voyaient tout ce qu'on voulait leur faire voir. Cependant les Indiens n'étaient dénués ni de l'habileté nécessaire aux tours de passe-passe, ni de finesse diplomatique. Un exemple de la fusion harmonique de ces deux qualités nous est fourni par la description, que donne Hiuen Thsang ³, d'une image peinte du Buddha, haute de seize pieds, près du Peshawer. L'œuvre était ainsi faite, qu'au-dessus de la poitrine on voyait deux corps qui se réunissaient par en bas pour n'en former qu'un seul. (En effet, on peut tracer une limite entre les deux moitiés du jour, et entre l'ancienne et la nouvelle année, quoiqu'au fond elles se confondent). L'histoire de cette image, telle qu'on la trouvait dans les anciennes descriptions du pays, était celle-ci. Il y avait un homme qui subvenait à ses besoins par un travail manuel, Une fois qu'il était parvenu à grand peine à gagner un écu, il eut envie de faire faire une image de Buddha, et s'adressa à cet effet à un peintre, en lui déclarant d'avance ^{*} que sa 169 pauvreté ne lui permettait pas de donner pour le tableau plus d'un écu. Le peintre, touché par la bonne volonté de l'homme, promit d'exécuter l'ouvrage au prix offert. Or, il y avait un autre pauvre, qui, lui aussi, s'adressa au peintre, avec la même demande, et reçut une promesse identique.

2. *Mém.* I, 119.

3. *Mém.* I, 110.

Une fois le tableau terminé, et les deux ouvriers étant venus le voir, l'artiste montra le portrait, en disant : « Voilà l'image que vous m'avez commandée. » Les deux pauvres gens se regardèrent avec un certain embarras, sur quoi le peintre, qui soupçonnait bien ce qui se passait en leur âme, leur dit : « A quoi pensez-vous ? Pour l'argent que j'ai reçu, je vous ai livré ce que je vous ai promis : et pour le prouver, l'image va subir une transformation merveilleuse. » A peine avait-il prononcé ces paroles, que l'image se divisa en deux corps, qui s'illuminaient l'un l'autre. Impossible de décrire le transport d'allégresse qui, à cette vue, s'empara de l'âme des deux pauvres journaliers.

A côté de cette image, étaient placées deux statues, l'une haute de quatre pieds, l'autre de six, qui représentaient le Buddha tel qu'il était assis, les jambes croisées, sous l'arbre de la Science, et qui, à ce qu'assure Hiuen-Thsang¹, étaient d'une ressemblance frappante. Au moment où le Dieu du jour les illumine de ses rayons, elles répandent une aveuglante lumière dorée ; mais dès que l'ombre se déplace, degré par degré, les veines de la pierre prennent une teinte rouge-bleuâtre. Des vieillards racontaient que, des centaines d'années avant la création, dans les crevasses et les creux des deux pierres se trouvaient des fourmis couleur d'or, dont la grandeur variait d'un pouce à un grain de blé. Dans les allées qu'elles perçaient dans la pierre, elles avaient laissé du sable mêlé d'or, et formé ainsi les deux statues du Buddha que le pèlerin a vues de ses propres yeux.

D'autrefois le Buddha est représenté avec deux compa-
 170 gnons : parfois se sont Brahma et Indra, parfois les deux *
 chefs des disciples, Çariputra et Maudgalyâyana ; parfois aussi
 le Dharma et le Saṅgha. Quelquefois il est question d'un
 groupe de quatre statues, représentant Çākya et les trois
 Buddhas antérieurs ; ailleurs des statues des sept Buddhas¹.

1. *Mém.* I, 109.

1. *Voy. des Pèl.* B. I, 84, 133, 205.

Parmi les saints dont les images étaient hautement honorées, après celles du grand Maître, dans l'église du Nord aussi bien que dans celle du Midi, il faut mentionner en première ligne le Bodhisatva Maitreya, le futur Sauveur. Particulièrement célèbre était la colossale statue en bois doré, haute d'environ cent pieds, qui s'élevait dans une des vallées du Dardistân, l'ancien royaume d'Udyâna. Afin de se procurer le portrait de Bodhisatva, qui n'a pas encore paru sur la terre², l'Arhat Madhyântika, grâce à son pouvoir surhumain³, fit monter au Ciel un sculpteur, qui put y contempler Maitreya de ses propres yeux. Après trois voyages de ce genre au ciel des Tushitas, l'artiste réussit à faire une effigie parfaitement ressemblante. Aux jours de fête, elle répandait une lumière brillante, et les princes de tous les pays rivalisaient en offrandes : c'était au moins encore le cas au v^e siècle. Le Bodhisatva mérite, en effet, les honneurs les plus extraordinaires : car si, semblable en cela au jour de demain, il *doit* continuellement paraître, et n'a jamais paru, il veille néanmoins sur le développement de l'Église^{*} ; il anime, pour 171 ainsi dire, les croyants, en ranimant leur espérance, et les empêche ainsi de s'attiédir dans leur zèle.

A côté de Maitreya, chez les Bouddhistes septentrionaux, les Bodhisatvas Avalokiteçvara et Mañjuçrî étaient extrêmement

2. D'après le *Saddharma-Puñjarîka*, dans lequel il joue un rôle assez important, il est assis avec Çâkyamuni au sommet du Gṛdhrakûṭa, où est placée l'action de la pièce. On n'en saurait conclure que Maitreya vit sur la terre ; mais seulement, que le vrai Gṛdhrakûṭa ne doit pas se chercher dans ce monde, ce qui n'empêche pas qu'on montrait à Bénarès l'endroit où Maitreya avait jadis reçu une prophétie.

3. *Voy. des Pèl. B.* II, 149 ; Fa Hian (*Travels*, 18) parle seulement « d'un certain Arhat ». Le récit n'est qu'une variante de l'histoire du portrait du Buddha ; voir plus haut, p. 160. Une fois qu'on a un modèle, on peut en multiplier à volonté les empreintes, et les adapter aux cas particuliers, grâce à quelques petits changements. Une empreinte de ce genre est la légende, d'après laquelle l'Arhat Devasena fit monter au ciel des Tushitas le vénérable Guṇaprabha, afin de contenter le désir delui-ci de contempler Maitreya. Devasena lui-même faisait fréquemment des excursions au Ciel. *Voy. des Pèl. B.*, II, 221.

considérés. A quelque époque qu'on fasse remonter leur culte, c'est chose certaine qu'il était autorisé par les livres canoniques dès le III^e siècle. A une certaine distance de Kapiça, dans une vallée haute, s'élevait la statue d'Avalokiteçvara. Si quelqu'un en la contemplant sentait naître le désir sincère de contempler le puissant Bodhisatva, celui-ci sortait de la statue, se montrait dans toute sa majesté et adressait au fidèle quelques paroles aimables ¹. D'autres statues, aussi magnifiques, se trouvaient dans l'antique royaume d'Udyâna, dans le Kashmir, à Kanauj, à Gayâ ². Sur la limite occidentale du Magadha, dans un charmant paysage, se dressait fièrement, au sommet d'une colline, un couvent, nommé Kapota-saṅghârâma, c'est-à-dire « le Monastère aux Pigeons ». Là s'élevait une statue en bois de santal d'Avalokiteçvara, le Bodhisatva dont le pouvoir divin excite le respect universel. De tout temps, on voyait là une foule de gens qui avaient préalablement jeûné pendant une semaine, ou même pendant deux semaines, afin de faire connaître leurs désirs au grand Saint. Ceux qui étaient animés d'une foi sincère, voyaient alors Avalokiteçvara, resplendissant de lumière, sortir de son effigie, pour leur adresser la parole avec bienveillance. De nombreuses personnes purent même le contempler dans toute sa majesté. Le Bodhisatva était aussi consulté comme un oracle (entre autres par Hiuen Tshang) de la manière suivante. Placé à une certaine distance, en dehors d'un grillage en fer, celui qui désirait être renseigné sur l'avenir, jetait des guirlandes de fleurs vers la statue, et si elles restaient suspendues aux mains et aux bras, c'était un
172 présage favorable ³. * Une autre statue du saint se trouvait dans un couvent du pays des Mahrattes ⁴. De nos jours, on

1. *Voy. des Pèl. B.* II, 45.

2. *Voy. des Pèl. B.* I, 88; II, 141, 182, 249; I, 141.

3. *Voy. des Pèl. B.* I, 172.

4. *Voy. des Pèl. B.* III, 151.

représente parfois Avalokiteçvara avec dix ou onze visages ², qui, tournés vers toutes les directions, sont superposés trois par trois, de manière que l'ensemble forme un cône ³. Cette pluralité de visages est l'expression plastique de l'universalité d'Avalokiteçvara ; c'est la représentation figurée de son surnom Samantamukha, « celui dont le visage est tourné de tous les côtés » ⁴. Ce surnom est sans doute très ancien, mais il ne s'ensuit pas qu'il fût absolument nécessaire d'exprimer cette universalité dans la statuaire, d'une façon aussi platement littérale ; on n'en voit pas non plus trace dans la description des statues chez le pèlerin chinois.

Mañjuçrî est mentionné souvent par Hiuen Tshang avec le plus profond respect ; mais il n'est pas question de ses statues, il n'est parlé que de reliques du saint, qui reposaient à Mathurâ dans un Dagob. Des représentations postérieures de Mañjuçrî nous représentent le Bodhisatva comme ayant quatre mains, dans lesquelles il tient un rosaire, un livre etc. ⁵. La statue javanaise de Mañjuçrî qui fut élevée par Âdityavarman et consacrée l'an 1265 de Çaka (1343 après Jésus-Christ), n'a que deux bras et ne se distingue par rien de monstrueux ⁶.

Les cinq Dhyâni-Buddhas ou Jinas, Vairocana, Akshobhya,

2. Dix est le nombre des directions, à savoir les huit points cardinaux, zénith et nadir. Onze est le nombre des Rudras. Ceci montre que le Bodhisatva est un Rudra ou Çiva déguisé. On peut douter que cette conception de la nature réelle d'Avalokiteçvara soit la plus ancienne, mais il est facile de voir comment elle a pu naître. Un des surnoms de Çiva est Dṛshṭi-guru, c'est-à-dire « maître de la vue » (en tant qu'éther) ; *avalokita* pris comme substantif neutre signifie aussi « vue, l'action de voir » ; d'autre part, *çvara*, « seigneur », est synonyme de *guru*, « maître » ; de sorte que les deux noms, quant à la signification, se valent.

3. Kœppen, *Rel. d. B.* II, 24. Une figure un peu différente dans *Arch. Surv. of. W. India*, n° 9, pl. XXIV.

4. Ce surnom lui est donné dans le Saddharma-Puṇḍarîka, chapitre XXIV ; comp. Beal, *Catena*, 384.

5. Kœppen, *Rel. d. B.* II, 22.

6. La statue est maintenant au musée de Berlin.

173 Ratnasambhava, Amitâbha ou Amitâyus et Amoghasiddhi, de même que leurs fils, les Bodhisatvas * Samantabhadra, Vajrapâni, Ratnapâni, Padmapâni et Viçvapâni ¹, et leurs épouses ou Târâs ², ou, comme diraient les Hindous, leurs Çaktis ou forces, c'est-à-dire, Vajradhâtviçvari, Locanâ, Mâmakî, Pâṇḍarâ ou Pâṇḍurâ et Târâ, sont surtout des objets du culte dans le Nepal, le Tibet et la Mongolie. Les images des premiers montrent le type ordinaire du Buddha. Leurs sièges, qui reposent sur des coussins, garnis d'une bordure de feuilles de lotus recourbées vers le bas, sont distingués par des figures animales placées dos à dos. Des lions, des éléphants, des chevaux, des cygnes ou *hamsas*, et des Garuda sont respectivement les attributs de Vairocana, d'Akshobhya, etc. La tête est entourée d'une gloire, qui, chez Amoghasiddhi, présente cette particularité qu'elle est couronnée et entourée de serpents. Les Buddhas diffèrent entre eux par la position des mains et par la couleur. Vairocana est blanc, Akshobhya, bleu, Ratnasambhava jaune doré, Amitâbha rouge, Amoghasiddhi, vert. De ces cinq Buddhas, le second est placé dans les temples du côté de l'Orient, le troisième du côté du Midi, le quatrième du côté de l'Ouest, le cinquième du côté du Nord; il faut donc admettre que le premier occuper le cen-

1. Comp. t. I, p. 323; Waddell, *Lamaism*, 336, 349.

2. *Târâ* signifie étoile, étoile fixe. Ce fait seul indique que les Dhyâni-Buddhas sont des lunes, c'est-à-dire période de la lune, par ex. les cinq Tithis; chez les Indiens, *târâ* et *candra* (lune) vont toujours ensemble. Ces cinq êtres célestes sont, dans le macrocosme, les seigneurs des cinq périodes; dans le microcosme, les cinq Indras, c'est-à-dire, les cinq *indriyas*, organes des sens, qu'on appelle aussi « divinités », *devatâs*. D'après l'Aitareya-Brahmaṇa, 8, 28, les cinq *devatâs* qui composent le *brahma* seraient : l'éclair, la pluie, la lune, le soleil et le feu; même si cette explication était exacte, elle ne s'appliquerait pas aux cinq divinités du *brahma* en tant que microcosme; dans le microcosme, les cinq *devatâs* ne peuvent guère être que les cinq sens, et il est évident que le passage cité désigne le *brahma* vivant, c'est-à-dire, le microcosme. Le terme hindou *çakti* indique encore plus nettement le caractère allégorique des Indras, car *çakti* signifie « force », comme anciennement *indriya*.

tre³. Les Târâs ont chacune la même couleur que les Buddhas qu'elles accompagnent, de même que leurs fils, les Bodhisatvas, qui sont représentés debout⁴.

* Le culte des Dhyâni-Buddhas et de leurs Çaktis ne s'est 174 développé, sans doute, que tardivement (bien entendu, dans la forme que nous connaissons maintenant). Deux d'entre eux, Amithâbha ou Amitâyus, et Akshobhya, figurent déjà dans le Lotus¹, quoiqu'ils ne soient pas nommés Dhyâni-Buddhas. Chez les Japonais, Amitâbha occupe un rang très élevé, tout à fait distinct de celui des quatre autres. Parmi les statues de Boro-Budur, on a cru les reconnaître tous les cinq, et l'on a cité en faveur de cette opinion des arguments qui doivent être pesés avec soin, bien qu'ils ne soient pas tout à fait décisifs². En tout cas, le résultat n'aurait rien d'étonnant, car c'est un fait bien établi que les Bouddhistes de Java appartenaient à la fraction septentrionale de l'Église. On pourrait aussi citer en faveur de cette opinion le fait qu'une statue de la déesse Mâmakî, la Târâ de Ratnasambhava, a été trouvée à Java³.

Des statues des Buddhas antérieurs à Çākya se rencontrent dans le Nepal; à Gayâ il y avait une statue de Kâçyapa Buddha⁴.

Les productions de la peinture et de la sculpture religieuse des Bouddhistes sont infiniment nombreuses et indici-

3. Hodgson, *Ess.* 30. 40. *Trans. of Roy. As. Soc.* II, pl. I. Wright, *Hist. of Nep.* pl. VI, où Vairocana est placé au milieu, comp. Leemans, *Boro-B* 448 (trad. franç. p. 475). Chez les Mongols, Akshobhya est le premier (Burnouf *Intr.*, 146), dans un certain sens, il l'est aussi au Nepal.

4. Wright, p. c.

1. *Lotus*, p. 113 et 251.

2. W. von Humboldt, *Kawisprache*, I, 124; comp. Leemans, *Boro-B*. 450 (trad. franç. p. 477). Le colonel Yule suppose que ce sont les cinq Buddhas Krakucchanda, Konâgamana, Kâçyapa, Çākya et Maitreya; *Journ. Roy. As. Soc.* IV (New series) 421.

3. Raffles, *Hist. of Java*, II, la planche qui suit la page 54. Comp. aussi Friederich, dans *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap*, XXVI, 15.

4. *Voy. d. Pél.* B. II, 473.

blement monotones. Il est presque incroyable quel nombre énorme de statuette et de dessins, en l'honneur du Maître, un seul croyant faisait parfois exécuter. Peu de temps avant sa mort, Hiuen Thsang fit noter que, sa vie durant, il n'avait pas fait modeler moins de 100 millions de statuette et peindre moins de 10 millions de portraits du Buddha, sans compter un millier de portraits de Maitreya, dessinés sur soie. On pourrait dire, sans être tout à fait injuste, qu'un pareil zèle est excessif; mais on devra reconnaître en même temps
 175 qu'une telle activité * eût été impossible sans une admiration et un amour sincères envers le Maître. Là où il y a admiration et amour, il y a nécessairement dévouement et effort, et c'est, après tout, de ces sentiments que dépend en grande partie le salut de toute société humaine.

Tous les connaisseurs sont d'accord sur la valeur relativement élevée de l'art bouddhique. Surtout les artistes tibétains, chinois et Japonais, ont excellé dans l'art de modeler, de ciseler, de sculpter et de fondre des œuvres plastiques; ils ne possèdent pas seulement une admirable habileté technique, mais encore un certain sentiment des exigences élevées et sévères de l'art. Sauf quelques représentations plus ou moins monstrueuses, moins dues cependant au mauvais goût qu'au symbolisme ¹, le type des statues est purement humain, de sorte que les Buddhas, à ce point de vue, peuvent soutenir la comparaison avec les Mithras et les Apollons. L'anthropomorphisme, appliqué aux figures mythologiques, va si loin, qu'on représente les Nâgas ou serpents comme des hommes ordinaires, distingués seulement par une petite couronne de serpents; on peut les mettre sur la même ligne que les Naiades grecques ².

1. Des représentations du Buddha avec quatre ou six bras se trouvent à Boro-Budur. pl. CCLXXX et les deux suivantes; de même pl. CCLIV; on voit dans la plupart de ces bas-reliefs une représentation du Buddha comme Avatâra de Vishnu. Cf. Leemans, *Boro-B.* 634 (trad. franc. p. 665).

2. Un bon aperçu de l'art bouddhique dans l'Inde et de l'influence de l'art grec

Les statues dont parlent les pèlerins chinois, étaient en pierre, en bois de santal, en laiton ou quelque autre métal. Il est souvent question de statues en or, mais il est probable que les plus grandes d'entre ces statues étaient seulement dorées. De nos jours encore, la statue principale des temples est le plus souvent en bois, recouvert de laiton ou de feuilles d'or, ou bien en fer de fonte, ou en bronze, recouverts de dorure. Un goût particulier pour les statues en argent est attribué, au roi de Kapiça : tous les ans ce prince, dont Hiuen Thsang loue particulièrement la piété et la bienfaisance, faisait faire une statue du Buddha, haute de 18 pieds³. On mentionne souvent de petites statuette en pierre précieuse.

* Les édifices où l'on voit la statue du Buddha vivant s'appellent des Vihâras, de même que les stations où il se reposait pendant sa carrière terrestre. Si l'on entend aussi par ce nom des couvents, c'est une extension de sens, analogue à la signification spéciale que nous donnons à l'expression « maison de Dieu ». On peut se demander si l'on peut donner légitimement le nom de Vihâra aux temples creusés dans le roc, qui contiennent un Dagob, mais non une statue. En tout cas, ce sont des temples ou, si l'on veut, des églises.

Le plus grand des temples creusés dans le roc, en tant qu'ils sont d'origine bouddhiste, est celui de Kârli, entre Bombay et Poona. Ce sanctuaire est conçu d'après un plan qui rappelle singulièrement celui des anciennes églises chrétiennes : il consiste en une grande nef principale et deux nefs latérales, et se termine par une abside, où se trouve le Dagob. Les dimensions de l'intérieur sont de 126 pieds en longueur, et de plus de 45 pieds en largeur, dont 25 pour la nef principale, de sorte que chaque nef latérale n'a qu'une

sur les statues du Buddha se trouve dans A. Grünwedel, *Buddhistische Kunst in Indien et Mythologie du Bouddhisme au Tibet et en Mongolie*.

3. *Voy. des Pèl.* B., II, 41.

largeur de 10 pieds. De chaque côté, quinze colonnes séparent la nef principale des nefs latérales; chaque colonne se compose d'une base élevée, d'un fût octogone, et d'un chapiteau richement orné, sur lequel sont placés deux éléphants agenouillés, qui portent sur le dos deux figures, soit un homme et une femme, soit deux femmes. Les sept colonnes derrière le Dagob sont de simples fûts octogones, sans base ni chapiteau; les quatre colonnes placées sous la galerie d'entrée diffèrent beaucoup des colonnes de l'intérieur. La voûte a la forme d'une demi-ellipse, de telle façon que la hauteur est égale à la moitié du grand axe de l'ellipse. A l'endroit où se trouve l'autel dans les églises chrétiennes, s'élève le Dagob, dont nous avons donné une description plus haut. Juste en face de ce Saint des Saints est l'entrée principale, à côté de laquelle sont deux entrées latérales, toutes les trois sous une même galerie, au-dessus de laquelle est une seule grande fenêtre, en forme de fer à cheval. Le péristyle est beaucoup plus large que le bâtiment principal; il mesure 32 pieds. Il est limité au devant par deux puissants piliers, sans base ni chapiteau, qui soutiennent la masse rocheuse. Au-dessus de cette partie, qui, d'après les spécialistes, a dû 177 être ornée autrefois d'une galerie en bois, * est une rangée de quatre petites colonnes, placées entre des pilastres; par là la lumière pénètre jusqu'à la grande fenêtre. En dehors du péristyle est une colonne à 32 côtés ou rainures, couronnée de quatre lions. L'impression que produit l'intérieur du temple est grandiose et puissante; la pleine lumière tombe, par une seule ouverture, directement sur le Saint des Saints, tandis que le reste de l'édifice est plongé dans un mystérieux clair-obscur¹.

Au même ordre d'architecture appartiennent les cinq temples creusés dans le roc à Ajanta, là où l'on trouve les

1. Fergusson, *History of E. and I. Architecture*, citée dans Hunter, *Gazetteer*, V, 256.

24 couvents déjà mentionnés plus haut. Ces temples sont d'ordinaire deux fois plus longs que larges ; le plus grand a une longueur de 94 pieds et demi, sur une largeur de 41 pieds et demi. La division de l'espace intérieur, l'emplacement du Dagob et la forme de l'ensemble s'accordent avec ce qu'on voit à Kârli ; dans les temples les plus anciens, les colonnes n'ont ni base, ni chapiteau. Les sanctuaires plus anciens se distinguent par ceci que la façade seule est ornée de sculptures, tandis que dans les plus récents, les murs, les chapiteaux, même les Dagobs, sont couverts d'ornements en relief. La sculpture, qui consiste surtout en images du Buddha et d'autres saints, n'a que peu de valeur artistique, les peintures, au contraire, qu'on trouve surtout dans les couvents, sont très appréciées. En dehors des portraits peints du Buddha ² et de ses élèves, on y voit des représentations de rues, de processions, de batailles, d'intérieurs, de chasses d'animaux, etc. ³.

Ces temples et couvents d'Ajanta, remarquables aussi à ce titre qu'ils donnent une image nette du développement de l'art bouddhique dans l'Inde, de l'an 200 avant J.-C. à l'an 600 après notre ère, sont à ce qu'on croit, identiques à ceux dont Hiuen Thsang fait mention dans sa description * du pays des 178 Mahrattes ⁴. A la limite orientale de cet empire, — telle est en résumé sa notice — se trouve une chaîne de montagnes,

2. A Bharhut, comme nous l'avons déjà dit, on ne trouve pas encore d'image du Buddha.

3. Burgess, dans Hunter, *Gazetteer*, I, 91 : comp. Fergusson, *Hist. of Ind. Architecture*, 122-159 (édit. 1876) et l'article de celui-ci « On the portrait of Chosroes II at Ajanta, » dans *Journ. Roy. As. Soc.* XI, 158 (New Series), de même que Burgess, *Archaeol. Surv. of W. India*, n° 9.

4. *Mém.* II, 151. Faute de documents suffisants, il est difficile de décider si le Couvent aux Pigeons de Kâçyapa Buddha, que décrit Fa Hian (*Travels*, 139) sans l'avoir vu, doit son origine à des renseignements confus sur Ajanta. Le Rév. Beal, p. c., croit que l'auteur a voulu désigner le temple connu sous le nom de Kailâsa, à Ellora ; mais c'est là un sanctuaire çivaïte ; on devrait plutôt songer à des grottes plus anciennes à Ellora.

où des roches escarpées s'élèvent au-dessus d'une sombre vallée. Là il y avait autrefois un couvent dont les salles étaient creusées au fond des crevasses qui s'enfonçaient dans le roc, et dont les tours et les coupoles étaient construites de manière à s'adosser au roc. Le couvent avait été fondé par l'Arhat Âcâra. Ce qui étonne quelque peu, c'est que l'auteur parle du couvent comme s'il n'existait plus, tandis qu'immédiatement après il donne une description animée du Vihâra, qui s'y rattachait. « Ce Vihâra » — dit le pèlerin — « est d'une hauteur d'environ 100 pieds ; au milieu s'élève une statue, du Buddha en pierre, haute de 70 pieds. Elle est surmontée de sept calottes en pierre, qui sont suspendues en l'air, à un intervalle de 3 pieds l'une de l'autre, sans aucune attache apparente. D'après les anciennes descriptions du pays, elles sont soutenues par la puissance des vœux de l'Arhat. »

En faisant le tour du temple on voyait, sur les murailles, des sculptures, représentant des scènes de Jâtakas, de même que les événements qui précédèrent l'élévation du Bodhisatva au rang d'Arhat, et les miracles qui suivirent le Nirvâna. Devant les portes du couvent, on voyait quatre éléphants de pierre, tournés vers les quatre points cardinaux. A ce que disaient les gens du pays, les éléphants poussaient de temps en temps des rugissements formidables, de sorte que la terre en tremblait. On ne parle pas de peintures ; mais ce silence ne prouve pas que les peintures murales d'Ajanta sont postérieures à Hiuen Tshang.

On trouve des temples creusés dans le roc, semblables à ceux d'Ajanta, à Bâgh, à une hauteur de 850 pieds au-dessus du niveau de la mer. Parmi ces œuvres, qui datent à ce
179 qu'on suppose, de 500 à 700 après J.-C., * ce sont surtout les restes d'admirables fresques et des piliers taillés dans la roche vive qui ont attiré l'attention ¹.

Souvent les Stûpas servent aussi à abriter des statues, que

1. Hunter, *Gazetteer*, I, 290 et les auteurs cités.

la statue principale soit placée dans une chambre voûtée ou dans une petite chapelle sous le Dagob, comme c'est souvent le cas en Indo-Chine ², ou dans une niche, comme dans les Stûpas du Népal. Le sanctuaire à Boro-budur, qui a la forme du Meru et consiste en douze terrasses superposées, à peu près comme les pyramides à terrasses d'Abousir, de Sakkara et de Meidoum en Égypte, porte, sur les cinq terrasses inférieures, quelques centaines de niches, couronnées de petites coupes; dans chacune de ces niches il y a une statue du Buddha assis. Des statues analogues se trouvent aussi dans les édicules des terrasses supérieures, édicules en forme de coupes ou de cloches, qui se distinguent surtout des coupes des terrasses inférieures en ceci, qu'elles sont évidées en grande partie, et que les parois sont percés d'ouvertures en forme de losange. La grande coupe du centre contient un Buddha inachevé, pour ainsi dire embryonnaire, de même que la Grande Mère, la *Magna Dea*, la divine Mâyâ, contient le Bodhisatva dans son sein; ce détail a donné lieu à diverses conjectures ³.

5. — ARBRES DE LA SCIENCE. LE TRÔNE DE LA SAGESSE.
EMPREINTES ET LOCALITÉS SACRÉES. LA ROUE. FIGURES SYMBOLIQUES.

Parmi les vrais Caityas il faut compter l'arbre sacré, qui tient une place si importante dans toutes les mythologies. Les sculptures à Bharhut nous montrent les Arbres de la Science, les Bodhis, de six d'entre les sept Mânushi-Buddhas ⁴ : ceux de Kâçyapa, Konagamana, * Kakusandha, 180

2. Voir la coupe de la Pagode Thopinya à Pagan, *Journ. Roy. As. Soc.* IV, 425 (New series).

3. Leemans, *Boro-B.* 456-459 (trad. franç., p. 483-486).

4. Ces Buddhas dits « humains » représentent d'une façon symbolique les sept Manus. Comme *manu* signifie entre autres le « pensant » et *buddha* « le conscient, le sage », on peut considérer les deux mots comme synonymes. Or, de Manu dérive aussi bien *mânusha*, que *mânava*, homme; si l'on avait

Vipaçyin, Viçvabhû et Çâkyamuni. Le Bodhi du dernier, du plus célèbre des sept Buddhas, est, comme on sait, le Pipal, qui était déjà particulièrement vénéré à une époque très ancienne ; c'était, comme on voit par la Kaṭha-Upanishad ¹, l'arbre éternel du monde, d'où sort toute vie.

Des figures de l'arbre sacré, avec le trône de la sagesse placé au pied, se trouvent fréquemment à Bharhut ; dans la représentation la plus achevée ² nous voyons deux parasols placés au sommet de l'arbre, et des drapeaux entre les branches. Dans les deux angles supérieurs du bas-relief flottent deux figures ailées (analogues à nos anges) tenant à la main des guirlandes ou des banderoles. Sous chaque ange se tient une figure virile, beaucoup plus haute que les deux anges flottant en l'air. Ces deux figures élèvent de la main droite un objet qui a la forme d'un rameau cassé par le bout et quelque peu recourbé, tandis qu'ils tiennent le pouce et l'index de la main gauche appliqués contre la bouche, en signe d'étonnement ³. Le tronc de l'arbre est entouré d'une rangée de colonnes, qui supporte une balustrade, ornée de niches en forme de fer à cheval, dont chacune contient un

parlé des 7 Mánava-Buddhas, chacun eût trop vite compris le sens de la devinette, et elle eût perdu tout son sel. Parmi ces 7 Manus (autrement : Buddhas), représentants d'une nouvelle période et législateurs, proclamateurs du Dharma, il n'y a qu'un seul Manu (autrement dit Buddha) qui soit devenu célèbre, seules ses décisions ont encore force de loi.

1. *K. Up.* 6, 1 ; on trouve la même idée encore plus développée dans *Bhagavad-Gîtâ (Mahâ-Bhârata, 6, 39, 1)* et dans le commentaire sur le passage cité ; l'explication du scholiaste est intéressante, non parce qu'il connaît l'histoire de l'arbre du monde, mais parce qu'il reflète l'idée qu'on s'en faisait de son temps, et qu'on trouve dans cette idée l'explication des étages des Dagobs superposés en escalier. Dans Hemâdri, *Caturvarga-Cintâmani*, I, 994, c'est Janârdana (Vishnu, l'Esprit suprême) qui est dit symbolisé par le Pipal.

2. Cunningham, *S. of Bh.*, pl. XXX.

3. Ces deux figures colossales sont évidemment deux seigneurs d'importance, et en outre des Dieux, car ils ne sont pas placés sur la terre. De la description du Mahâstûpa à Ceylan (voir plus haut, p. 154) on peut conclure que ces figures doivent représenter le Grand Brahma et Indra : car là on trouvait ces deux Dieux représentés chacun à côté du Bodhi.

parasol. Sur le sol, près du pied de l'arbre, est un siège, le Bodhimanda, devant lequel sont agenouillées deux personnes de grandeur ordinaire, en avançant les mains jointes. A gauche de l'une est une femme debout ¹, et à droite de l'autre un prince des Nāgas, les bras croisés. On reconnaît le Nāga à une couronne de serpents, placées sur sa coiffure. En outre, il y a, à droite, au sommet d'une colonne isolée, un éléphant, qui avance sa trompe, dans laquelle il tient une guirlande ou une banderole.

On trouve à Bharhut des représentations moins compliquées des Bodhis ¹ : les plus simples sont celles où manque la structure architecturale qui entoure l'arbre. C'est toujours le cas pour les arbres de la Science des Buddhas plus anciens.

Le Trône de la Sagesse ressemble beaucoup à un autel carré en pierre; la face supérieure et horizontale est ornée de fleurs et de branchettes. Un des bas-reliefs ² montre quatre sièges placés l'un à côté de l'autre, et qui ressemblent plutôt à un sofa : ils sont placés dans un édifice semblable à celui que nous venons de décrire, et dont la balustrade, autant qu'on peut la voir, est ornée de trois niches en forme de cloches. Ce sont les trônes des quatre derniers Buddhas ³ : le plan horizontal des sièges est orné de fleurs, de feuilles et de branchettes, tandis que sur le côté antérieur vertical sont figurées des mains ⁴. Sur une autre représentation du trône de Buddha on trouve, sur le plan horizontal, deux mains, des fleurs et des branchettes; sur la face antérieure, des représentations de Ham-sas, les oiseaux de Brahma ⁵.

Le trône authentique du Gotamide sous le Pipal à Gayâ, trône sur lequel, d'après Hiuen-Thsang, tous les Buddhas

1. Par exemple, pl. XXXI.

2. Pl. XXXI.

3. Cunningham, *S. of Bh.* 112; comp. *Voy. des Pèl. B.* II, 106.

4. En sanscrit, les mots qui signifient « main », signifient aussi « rayon ».

5. *S. of Bh.* pl. XVI. Le bas-relief représente Ajātaçatru vénérant le Seigneur.

antérieurs ont atteint la parfaite sagesse, et tous les Buddhas postérieurs l'atteindront, est appelé aussi Vajrāsana par le père
 182 lerin chinois ⁶. * Aujourd'hui le sanctuaire consiste en des escaliers qui s'élèvent autour d'un Pipal, placé sur une éminence haute de trente pieds ; l'arbre, quoique aujourd'hui languissant, était encore en pleine croissance en l'an 1811 de notre ère ¹ ; on croyait alors qu'il était vieux de plus d'un siècle. Une greffe du vrai Bodhi à Gayā a été apportée par Mahendra, fils d'Açoka et apôtre de Ceylan, à Anurâdhapura, où, près du chapitre de Lohaprāsāda, de nos jours encore un Pipal répand son ombre ². En général, on peut dire qu'un Bodhi est placé près de chaque couvent et de chaque temple bouddhique, sauf dans les contrées où le climat l'exclut.

Plus rares que les représentations des arbres de la Science sont à Bharhut les figures des traces sacrées des pieds du Buddha ; on en trouve cependant. Dans le bas-relief qui représente le roi Ajātaçatru vénérant le Seigneur, on voit, devant un siège en forme d'autel, au-dessus duquel s'étend un parasol, comme un rideau de nuages, deux empreintes de pieds, marquées de la roue solaire.

La plus célèbre de ces empreintes est celle sur la Montagne d'Adam, qui a été souvent décrite ³. Fa Hian dit que le Tathāgata, lors d'une de ses visites dans l'île, posa un de ses pieds au Nord d'Anurâdhapura, et l'autre sur le sommet

6. *Mém.*, I, 458. Un autre nom est Narasiṃhāsana, c'est-à-dire, siège de l'Homme-lion (Vishṇu), ou, au point de vue évhémériste, du Lion d'entre les hommes, *Lalita-V.*, 427. Près de cet endroit est la localité appelée encore aujourd'hui Vishṇupada, dénomination qui a un rapport étroit avec Gayā et l'Ascension (Samārohaṇa) ; comp. t. I, p. 240. Hiuen Tshang dit expressément (*Vie*, 140) que le trône fut bâti au commencement de l'époque actuelle du monde, c'est-à-dire, au commencement de la création.

1. Beal, *Travels*, 126. Déjà au VII^e siècle, l'arbre Bodhi était protégé par de hautes murailles en briques, *Voy. des Pèl. B.*, I, 139.

2. M. Dickson, M. A., appelle ce Pipal « le plus ancien arbre historique du monde » ; mais le Bodhi à Gayā est encore plus ancien, *Journ. Roy. As. Soc.* VIII, 62 (New series).

3. Burnouf, *Lotus*, 622 et les écrits cités ; comp. Hardy, *Man. of B.*, 212.

d'une haute montagne, à une distance de 15 Yojanas du premier point. Cette montagne est évidemment la Montagne d'Adam, que le Mahāvamsa appelle Pic de Sumano ⁴. La trace sacrée, qui est visitée tous les ans par des pèlerins de différentes religions, — les Çivaites soutiennent que c'est une trace du pied de Çiva, et les Musulmans qu'Adam a laissé cette empreinte * — a une longueur de plus de cinq pieds et 183 une largeur de deux pieds et demi, ce qui est assez bien en rapport avec ce qu'on nous dit de la stature de Gautama.

Bien que les Singhalais voient dans cette empreinte la marque visible de la destinée de leur île comme domaine du Buddha, et un gage que sa religion y restera florissante, ils ne sont pas les seuls qui puissent se vanter de posséder de pareilles traces sacrées. On en trouve en Indo-Chine, où le Dharma n'est pas moins honoré qu'à Ceylan; et il en était de même autrefois dans l'Inde. Dans le royaume d'Udyāna, sur une grande pierre près du bord septentrional de la rivière Suvat, Fa Hian et Hiuen Tshang virent une empreinte des pieds du Buddha, qui présentait cette particularité qu'elle semblait plus longue ou plus courte à mesure que le spectateur avait une foi plus ou moins vive ¹.

Non moins remarquable au point de vue historique, était l'empreinte des deux pieds du Buddha qu'on voyait non loin de Pāṭaliputra. L'empreinte avait une longueur d'un pied huit pouces, une largeur de six pouces; ce sont de petites proportions, comparées à celles de l'empreinte de la Montagne d'Adam. La plante de chaque pied était marquée d'une roue avec mille rayons; les sommets des orteils par des fleurs portant le signe de la croix, des figures pisciformes, etc. Ce sont ces traces que laissa le Tathāgata, lorsque sur le point d'entrer dans le Nirvāṇa, parti de Vaiçālī, il arriva à cet endroit. C'est alors que, s'arrêtant sur le bord méridional

4. *Travels*, 150; *Mahāvamsā*, 7. A Ceylan, on appelle la trace sacrée *Çripāda*, c'est-à-dire « pied illustre »; *Tāranātha*, 264, dit *Çripāduka*.

1. *Travels*, 27; *Voy. des Pèl. B.*, I, 86.

du Gange, debout sur une grande pierre carrée, il regarda avec attendrissement Ānanda, et dit : « C'est la dernière fois que je vois le Trône de diamant et Rājagṛha. »² »

184 L'empreinte la plus colossale, sinon la plus célèbre, * était celle qu'Huien Thsang vit dans le Parc aux Cerfs à Bénarès. Là on montra au voyageur un endroit où les quatre derniers Buddhas avaient laissé la trace de leur pied. La longueur de l'empreinte était de 500 pieds, la profondeur de 7. Au-dessus de cet endroit on avait érigé les statues de ces quatre Buddhas, représentés comme marchant¹. On voyait des traces semblables à Tāmralipti. On peut comparer à ces traces celles des pieds du roi Pūrṇavarman à Tjampéa, Djambou et Bekasih dans l'île de Java (une de ces empreintes a la forme d'un pied d'éléphant). Ces empreintes sont d'origine vishnouïte, et Pūrṇavarman est comparé expressément à Vishṇu, le marcheur par excellence, de sorte qu'il est probable qu'il n'est autre chose qu'une forme humaine de l'aimable Dieu du jour.

Chez les Nepâlais, les représentations des pieds du Buddha et de Mañjuçrī s'appellent *pādukā*, mot qui signifie d'ordinaire « chaussure, sandale, soulier »³. Sur ces représentations sont figurés les deux pieds, vus d'en haut, placés dans un cercle entourés de huit pétales de fleurs. Les pieds du Buddha sont marqués par des figures en forme d'arbre; ceux de Mañjuçrī, chacun par un œil à moitié fermé, qui rappelle un croissant³.

2. *Voy. des Pèl. B.*, I, 138.— Pour se rendre compte de l'absurdité de ce récit, on n'a qu'à se rappeler la situation respective de Vaiçāli, Pātāliputra et Kuçinagara, où eut lieu le Nirvāṇa. Dans la légende officielle (tome I, p. 201) l'itinéraire du Buddha est beaucoup plus naturel.

1. *Voy. des Pèl. B.*, I, 133, 183; dans un autre passage, II, 358, il n'est question que d'une statue.

2. Un fait remarquable, c'est que, dans plusieurs idiomes de l'Archipel Indien, *cri-pādukā* est employé avec le sens du sanscrit *cripāda*. Les *pādukās* de Rāma, que son frère considérait comme des remplaçants de Rama lui-même, sont connues. Comp. plus haut, p. 182, note 4.

3. Wright, *Hist. of Nepāl*, pl. VII. Nous ne savons pas encore dans quelle

Au fond, on trouve partout des traces de la présence du Seigneur (dans le passé), mais la tradition n'a pas gardé avec une égale fidélité le souvenir de tous les endroits où Çākya-muni et les Buddhas antérieurs se sont tenus debout, ont été assis, se sont reposés ou promenés. De même, toutes les localités ne sont pas également vénérables. Le Tathāgata lui-même, peu de temps avant son extinction, a déclaré à Ānanda qu'il y a quatre endroits que les fidèles * doivent 185 contempler avec un respect profond : 1. l'endroit où le Tathāgata est né; 2. celui où il a atteint la sagesse accomplie; 3. celui où il a mis en mouvement l'incomparable roue de la Loi; 4. celui où il s'est éteint à jamais. Tout homme, ajouta-t-il, toute personne, ecclésiastique ou laïque, qui fait un pèlerinage à ces endroits, et quitte ce monde dans une foi tranquille, arrivera au ciel ¹.

Ces quatre lieux de pèlerinage sont, comme on sait, Kapilavastu, Gayā, le Parc aux Cerfs, près de Bénarès, et Kucinagara. Ce sont par hasard des lieux très saints, même pour les Hindous, pourvu que, pour Kapilavastu on lise Kapilasthāna, autrement dit Hardvār, dans le voisinage de l'antique Brahmapura et de Māyāpura, la ville de Māyā ². De même, on peut à Kuçanagara ou Kuçinagara, substituer Kuçasthālī un des noms de la localité mythique Dvārakā, située en Occident, ainsi qu'il convient, puisque le soleil se couche dans l'Occident. — Dans chacun des lieux particulièrement saints, chaque pouce de terrain presque avait été témoin d'actes semblables de la vie de Tathāgata, durant sa dernière apparition sur la terre aussi bien que pendant ses existences antérieures. Écoutons Fa Hian, au sujet de Gayā ³ :

mesure on peut identifier Mañjucri avec Rāma-candra; en tout cas, c'est un porteur de lumière pour l'Univers, un corps céleste; ce qui le prouve, du reste, c'est l'histoire de sa marche chez Wright, p. 78.

1. *Mahāparin. S.* dans *Journ. Roy. As. Soc.*, VIII, 241 (New series); traduit par Rhys Davids dans la collection *Sacred Books of the East*, t. XI.

2. Hunter, *Gazetteer*, IV, 1.

3. *Travels*, 120. *Comp. Voy. des Pèl. B.*, II, 455 ss.

« Tout, dans l'enceinte de cette ville, est désert et abandonné. Vingt *li* vers le Sud, nous arrivons à l'endroit où le Bodhisatva, durant sa vie terrestre, passa six ans dans les macérations. A trois *li* de là, en allant vers l'Occident, nous arrivons à l'endroit où le Gotamide descendit dans l'eau pour se baigner, et où l'envoyé céleste lui tendit une branche d'arbre pour l'aider à sortir de l'eau. Allant deux *li* vers le Nord, nous trouvons l'endroit où les jeunes filles du village offrirent au Buddha du riz au lait. Deux *li* plus loin vers le Nord, il prit ce repas, assis sur une pierre, sous un grand arbre, le visage tourné vers l'Orient. L'arbre, aussi bien que la pierre s'y trouvent encore aujourd'hui. La pierre mesure environ 6 pieds en carré, et 2 pieds en hauteur. Dans l'Inde
186 centrale * la chaleur et le froid sont si bien tempérés que les arbres peuvent vivre des milliers et des myriades d'années. En allant de là vers le Nord-Est, à une distance d'un demi *yojana*, nous arrivons à une cellule creusée dans le roc, où le Bodhisatva s'assit, les jambes croisées et le visage tourné vers l'Occident. Ainsi assis, il pensa en lui-même : « S'il m'est donné d'atteindre à la parfaite sagesse, puisse une révélation spirituelle se faire. » Immédiatement, sur le rocher se montra l'ombre du Buddha, longue de trois pieds environ. Cette ombre est encore nettement visible ».

Le pèlerin poursuit encore longtemps son énumération, mais nous ne le suivrons pas. Il suffit d'ajouter, qu'à tous ces endroits, et d'autres encore, connus dans la légende, s'élevaient des Stûpas et des statues du Buddha. Une de ces statues avait été érigée grâce aux efforts du Bodhisatva Maitreya ¹. En ce qui concerne le principal objet du culte, l'incomparable arbre de la Science, Hiuen Tshang témoigne que, pendant la vie du Tathâgata, il était haut de plusieurs centaines de pieds, mais que, lors de sa visite à lui, Hiuen Tshang, à Gayâ, l'arbre n'avait plus que cinquante pieds,

1. *Voy. des Pèl. B.*, I, 142.

des rois mal intentionnés l'ayant fait abattre plusieurs fois.

* Le Parc aux Cerfs, à Bénarès, était, lui aussi, riche en 187 lieux saints et en légendes. En dehors des événements connus à tous de la vie du Buddha, tels que la mise en mouvement de la roue suprême ¹ et la rencontre avec les Cinq, qui avait suivi, les souvenirs qui s'y rattachaient se rapportaient tous à des temps préhistoriques, comme on pouvait s'y attendre, l'action de beaucoup de Jātakas étant placée sous le règne du roi Brahmadata, il y a quelques millions d'années. Entre autres, on savait montrer l'endroit où fut prédit au futur Çākya qu'il était destiné à devenir Buddha ; cet événement eut lieu à une époque où Kāçyapa Buddha tournait la roue, et où la durée de la vie humaine était de vingt mille ans ². Il y a encore d'autres récits de ce genre. Nous avons déjà fait connaissance avec les quatre derniers Buddhas et les empreintes de leurs pieds. Aux endroits où s'élevaient trois Stūpas, les trois derniers Buddhas s'étaient assis, et s'y étaient délassés. Non loin de là il y avait encore un Stūpa à l'endroit où il avait été prédit à Maitreya qu'il était prédestiné à devenir Buddha. Au premier abord, il paraît difficile à expliquer comment Maitreya, qui, jusqu'à présent, n'a jamais paru sur la terre, peut avoir reçu l'annonce d'une prédiction semblable à Bénarès ; et les détails qu'on ajoute relativement à cette prophétie, rendent la chose encore plus incompréhensible. On raconte en effet que le Buddha avait jadis, sur le Pic du Vautour près de Rājagṛha, révélé aux moines, qu'un jour, lorsque les hommes atteindront l'âge de 80 mille ans ³, Maitreya naîtra, avec un corps couleur d'or fin, très brillant, etc. La tradition ajoute, que Maitreya, après avoir entendu ces paroles, se leva de son siège. Maintenant, on peut se demander comment

1. C'est-à-dire le parcours du cercle diurne le plus élevé, pendant le jour le plus long de l'année.

2. *Voy. des Pél. B.*, II, 358.

3. Autant dire : jamais.

une prédiction faite sur le Pic du Vautour peut être entendue près de Bénarès? et comment le Pic du Vautour peut-il être une localité terrestre si Maitreya se trouve sur cette montagne? * De tous les côtés on rencontre des difficultés ¹. On ne peut douter de l'authenticité de la prédiction, car les deux voyageurs chinois ont visité la localité, et l'ont vue de leurs propres yeux, aussi bien que Kapilavastu et les traces du Gotamide ². Près de cet endroit il y en avait un autre où le Buddha avait jadis fait une prédiction au roi des serpents Elâpatra. C'était le même roi des serpents, qui, avec deux autres esprits des eaux, Anavatapta et Muculinda, lors du partage des ossements du Seigneur, en avait reçu pour sa part un *drona* ³.

Parmi les endroits remarquables du Parc aux Cerfs il faut encore mentionner, en passant, l'étang dans lequel le Tathâgata se baignait; un autre dans lequel il lavait son froc; un troisième dans lequel il nettoyait son pot à aumônes.

Kapilavastu pouvait rivaliser avec Gayâ pour le nombre des localités célèbres, dont la plupart étaient marquées par des Stûpas. On montrait même l'endroit où le Sage Asita avait calculé l'horoscope du jeune prince ⁴. Or, chez les Indiens, il ne pouvait absolument être question d'horoscope à une époque antérieure à 200 avant J.-C., et cet art n'a été introduit dans le pays que dans les premiers siècles de notre ère; mais la « critique » peut, si elle le veut, admet-

1. Dans le *Lotus*, chap. 1, str. 94, Maitreya apprend la prédiction de la bouche de Mañjuçri, mais p. 186 il dit l'avoir apprise de Çâkyamuni; la scène est placée sur le Pic du Vautour qui, comme on le voit d'un bout à l'autre du *Lotus*, n'est pas la localité terrestre.

2. *Travels*, 137; *Mém.*, I, 356.

3. *Travels*, p. c., comp. *Mém.*, I, 348. Elâpatra est une mauvaise forme sanscrite, qu'on retrouve dans le Mahâ-Bhârata et le Harivaṃsa, refaite sur une forme magadhique Elâpata (à Bharhut, pl. XVI, Erâpata). La vraie forme est Airâvata. La planche le représente agenouillé devant le trône Bodhi. Fa Hian (*Travels*, 90) distingue le roi de Râmagrâma de l'esprit des eaux; c'est de la critique à rebours.

4. *Travels*, 86.

tre qu'on a confondu la prédiction astrologique avec une simple prédiction d'après les marques corporelles. Nous avons déjà parlé de Kuçinagara.

Quoique les quatre localités dont nous venons de parler fussent les principaux lieux de pèlerinage, d'autres régions et d'autres villes pouvaient se vanter d'avoir donné hospitalité au Seigneur pendant un temps plus ou moins long *, 189 non seulement dans le Madhyadeça, où tant de souvenirs se rattachent aux noms de Çrāvastī, de Kauçāmbī, de Vaiçālī, etc., mais aussi à Ceylan et dans le Nord-Ouest de l'Inde. Dans l'île qui a conservé le plus fidèlement les plus anciennes traditions de l'Église, il y a, en dehors des deux empreintes du pied du Buddha, un autre lieu saint : c'est celui où le Tathāgata monta un jour sur un trône, placé à l'ombre d'un *rājāyatana* ¹, afin de faire briller sa lumière sur les Nāgas ou Serpents, qui étaient alors les seuls habitants de l'île. Le trône était de lapis-lazuli, et un don des Nāgas, tandis que l'arbre y avait été apporté par le dieu Succès (Sāmidhhi). Lorsque le Tathāgata partit pour la seconde fois du Jetavana pour Ceylan, afin de prêcher la loi aux Serpents, il était accompagné du Succès, qui lui tenait un arbre Rājāyatana comme parasol au-dessus de la tête, tandis que tous les deux volaient à travers l'air vers le but de leur voyage. Le même arbre, qui était autrefois placé dans le parc de Jetavana, fut plus tard, en même temps que le trône en lapis-lazuli, confié par le Gotamide aux Serpents, avec l'ordre exprès de vénérer ces deux objets sacrés. •

Dans le Nord-Ouest de l'Inde, près de Peshawer, il y avait un Pipal à l'ombre duquel les quatre derniers Tathāgatas se sont assis, et les 996 qui viendront s'assoieront également. Il n'est pas étonnant qu'un arbre si vieux fût haut de près de cent pieds. Hiuen Thsang a vu et l'arbre et les quatre statues

1. Arbre appelé aussi Khtrapāla, qui correspond au singhalais Kiripelu ; *Dipav.* 2, 50 ; comp. *Mahāv.* 7, 105.

des Buddhas du passé ². Dans le Magadha, près d'une crevasse dans laquelle reposait le corps de Kâçyapa le Grand, il y avait un endroit où ce successeur du Maître avait l'habitude de se laver les mains ; tous les ans, les pèlerins de divers pays venaient là pour honorer Kâçyapa, à l'heure du crépuscule, quand, immédiatement après le coucher du soleil, paraissent les Arhats ³.

190 Un arbre particulièrement vénéré était celui de Pi-so-kia (?)*, qui était sorti d'un morceau du cure-dents de Buddha. Souvent abattu par les incrédules et les envieux, l'arbre repoussait toujours, témoignage vivant de la force indestructible de la foi ¹.

Les arbres, les trônes, les localités sacrées, sont rangés, d'après le système reçu, parmi les Paribhoga-dhâtus, les objets sacrés d'utilité ou d'usage journalier, et à bon droit, quand on se place au point évhémériste. En effet, ce sont des choses qui ont servi au Buddha ou à l'un des Saints. Celui qui ne voit, d'autre part, dans des Caityas de cette classe que des objets naturels qui portent un caractère sacré, parce qu'ils éveillent, involontairement, des idées supérieures, et sont comme des images de conceptions élevées, dira plutôt que ce sont des moyens non-artificiels pour évoquer des souvenirs. Remarquons en passant que le mot « utilité » n'éveille nullement l'idée d'« utilité à l'égard du Buddha », de sorte que tout le terme « Paribhoga-dhātu » n'est peut-être qu'une des nombreuses expressions équivoques de la langue « spirituelle ».

On pourrait se demander dans quelle classe il faut ranger la roue de la Loi, mise en mouvement pour la première fois par le Buddha à Bénarès. En tout cas, les imitations qu'on en trouve doivent être comptées parmi les monuments. Une représentation, aussi naturelle et symbolique que possible,

2. *Vie*, 83.

3. *Travels*, 133.

1. *Travels*, 72 (Legge, 54 lit Shâ-che) ; *Voy. des Pèl.*, B. II, 292 ; comp., III, 354.

se trouve à Bharhut, avec la légende « la roue du Dharma du Seigneur ». La roue, ornée d'une banderole, se trouve sous un parasol dans un temple ; de chaque côté, un homme, tenant les bras croisés sur la poitrine. La partie inférieure du bas-relief montre un roi assis dans un char attelé de quatre chevaux, et sa suite ; la légende nous apprend que nous sommes en présence de Prasenajit, roi de Kosala. Sur une autre planche, la roue est placée au sommet d'une haute colonne ; il en est de même ailleurs, entre autres à Sanchi et à Gayâ, et d'après Fa Hian aussi à Çrāvastî ².

La roue, en elle-même, n'éveille pas l'idée * du dévelop- 194
pement d'un sermon ou du dévidage d'un texte ; un pareil symbole n'est respectable, en lui-même, qu'à titre de monument religieux. Ce qui est le point principal pour le croyant, la première prédication à Bénarès, n'est pas exprimé, pas même indiqué dans les images ; le spectateur doit le suppléer lui-même. Ce n'est qu'en mettant la roue en rapport avec la légende qu'on obtient une roue de la Loi spécifiquement bouddhique, tandis que la roue, comme symbole du temps, est bien connue, même en dehors de l'Église.

Les figures symboliques, dont les Bouddhistes font un usage si fréquent, ne diffèrent guère, quant à la nature et l'origine, de celles qu'on trouve chez d'autres Indiens, soit Hindous, soit Jâïnas. Mais, de même que les Çivaïtes ont une préférence spéciale pour certaines figures, les Vishnouïtes pour d'autres, les Jâïnas pour d'autres encore, de même, chez les fils de Çâkyâ, certains symboles ou certains signes sectaires sont plus appréciés que d'autres. L'origine de tous ces symboles se perd dans la nuit des siècles, et nous ne pouvons pas nous étonner si la véritable signification d'un grand nombre d'entre eux reste non seulement mystérieuse pour nous, mais était encore peu claire pour ceux qui s'en servaient. La forme même d'une seule et même figure présente souvent tant de

2. *St. of Bh.*, pl. XIII, XXXI, XXXIV ; *Travels*, 75.




variantes, qu'on se demande quel est le type primitif. Et ces divergences ne se rencontrent pas seulement quand on compare les figures symboliques des Indiens en général, — pour ne pas parler d'autres peuples de l'antiquité — mais aussi sur les monuments bouddhiques eux-mêmes. Pour ne pas dépasser les limites de cette étude, nous nous bornerons à mentionner les principales figures, et à les comparer, autant que possible, à celles qui sont employées chez les Indiens non Bouddhistes ¹.

Une des figures symboliques les plus ordinaires de l'Inde est la croix, Svastika, c'est-à-dire, « signe du salut ». Déjà du temps d'Açoka il en existait au moins quatre variétés, 192 dont on en trouve deux sur l'inscription de Jaugada, * et une à Barâbar ; la quatrième peut être dérivée avec certitude de la troisième ¹. Le Svastika ne diffère d'une croix droite à branches égales que par cette particularité que chaque branche est terminée par une petite barre. Désignons les extrémités des branches par N., E., S. et O. — sans soutenir du reste que la croix ait désigné primitivement les quatre points cardinaux — nous constatons alors, que les petites barres sont tantôt dirigées de gauche à droite, tantôt en sens inverse, selon que la croix se trouve au début, c'est-à-dire à gauche, d'un texte ou d'une ligne d'écriture, ou qu'elle se trouve à la fin ². Une variété présente la transformation des lignes droites en lignes courbes, de sorte que le Svastika, au début d'un texte, ressemble à notre S, coupé à angle droit par un autre S ; à la fin d'un texte on a la même figure, mais renversée ³.

1. Ce sujet a été traité avec plus de détails par Sykes, *Journ. Roy. As. Soc.*, VI, 454 ; Burnouf, *Lotus*, 625 ; Senart, *Essai*, 345. Comp. aussi Waddell, *Buddhism of Tibet*, 388 ss.

1. Cunningham, *Corp. Inscr.*, pl. XIII et XVI.

2. Chez Burnouf, p. c., la première forme est le n° 1, la seconde, le n° 4.

3. Ainsi :  et . Si l'on prolonge les extrémités en les recourbant, on obtient la forme , qui n'est pas rare à la fin des manuscrits d'une époque récente. Ce signe s'appelle Çrivatsa, et est la marque distinctive de Çitala, le 10^e Arhat de la période actuelle Avasarpini : voir la figure chez Colebrooke,

Le plus ancien exemple à nous connu du Svastika sur un monument non bouddhique, se trouve à Khaṇḍagiri : il a la forme décrite en premier lieu. L'inscription mentionne les hauts faits du roi Mahā-Meghavāhana du Kalinga ; ce roi, comme le montre le début du document, était un Ārhatta ou Jaina.

Le Vajra, symbole du marteau ou du carreau de la foudre, l'arme d'Indra, de Thor et de Jupiter, ne se trouve, semble-t-il, que chez les Bouddhistes du Nord, chez qui on l'emploie surtout comme sceptre magique. Peut-être une figure qui se trouve à la suite du Svastika, dans l'inscription de Barābar, citée plus haut, est-elle une variante de ce symbole. Chez les Hindous, * le Vajra est représenté d'ordinaire comme une croix de saint André. On se demande si une croix verticale, comme on en voit figurée sur d'anciennes monnaies bouddhiques doit représenter un Vajra ¹.

Une troisième figure, très compliquée s'appelle Nandyāvarta ². Comme le mot *āvarta* exprime l'idée de « tourner » et comme le nom s'applique aussi à certains grands coquillages qui figurent dans les cérémonies du sacre d'un roi ³, il est probable que cette figure se rapporte à la conque céleste Pāñcājanya, la trompette retentissante de l'air, et aux mouvements serpentins de l'éclair qui l'accompagnent. Au milieu de la figuré on reconnaît le Svastika, de sorte qu'elle pourrait bien n'être autre chose que ce dernier signe, mis en mouvement, et particulièrement la croix tournant vers la droite.

Le Vardhāmana, comme on le voit représenté sur quelques anciennes monnaies de Kadphisès, ressemble quelque peu à un trident reposant sur un cercle. Dans les bas-reliefs, plus

On the sect of Jains ; le premier Svastika dénote Supārçva, le 7^e Arhat. Comp. Hemacandra, Abhidānacintāmaṇi, 47.

1. Cunningham, *Archaeol. Survey*, XIV, pl. X ; Prinsep-Thomas, *Indian Antiq.*, II, pl. XIX.

2. Pour la figure, nous renvoyons à Burnouf et Colebrooke, passages cités.

3. *Dīpav.*, 12, 1. *Mahāvamsa*, 76. Buddhagosa dans *Sutta-V.*, I, p. 322.

anciens, la dent du milieu est si petite, comparée aux deux dents extrêmes, que la figure mérite à peine le nom de trident; sur une représentation, la figure est renversée; sous cette forme, on la trouve fréquemment comme bijou servant de pendant d'oreille ⁴. Dans les monuments encore plus anciens, notamment dans l'inscription d'Açoka à Jaugada, et dans celle de Mahâ-Meghavâhana, l'adorateur des Arhats, on ne voit aucun renflement entre les deux extrémités recourbées. On peut donc conjecturer que la figure représente un croissant, mot qui est d'ailleurs la traduction exacte de Vardhamâna, « l'être croissant ». Le petit renflement ou **194** excroissance au milieu s'explique aussi facilement * que le nez ou le profil partiel que nous figurons fréquemment dans nos représentations du croissant. Une autre forme de Vardhamâna consiste en une faucille avec le côté creux tourné vers le haut, et dans le creux une figure dont il est impossible de déterminer le sens : ce qui y ressemble le plus serait une flamme recourbée. Ce ne serait nullement étrange que l'on eût confondu ou identifié le Vardhamâna avec le trident, car la faucille lunaire aussi bien que le trident sont des symboles de Çiva. Quant au nom de Mañi, il permet des explications diverses, dont aucune n'est satisfaisante au point de vue du Bouddhisme évhémériste.

L'arbre sacré, un des symboles les plus vénérés de l'Église, est représenté de diverses manières : tantôt les feuilles sont nettement reconnaissables, tantôt vaguement indiquées ou pas indiquées du tout; la pièce essentielle est un mât ou tronc, avec ou sans branches et feuilles, qui s'élève au-dessus

4. *S. of Bh.*, pl. XXX et XLIII. Le général Cunningham (*S. of Bh.* III) appelle cette figure Triratna, « les trois joyaux »; le Rév. Béal la nomme Mañi, « pierre précieuse, amulette du cou » (*Catena*, 149), nous ne savons d'après quelle autorité. Le même mot que Mañi est le vieux norrois *men*, dans *Brtsingamen*, le bijou qui orne le cou de Freya; très étroitement apparenté est le latin *monile*; dans le *Heliand* (vieux saxon) *hals-meni*. — La figure renversée, le pendant d'oreille, doit être l'Avatamsa, qui figure, de même que le Nandyâvarta, dans le sacre d'un roi.

d'une base ou d'une terrasse carrée ¹. Les exemples les plus schématiques se trouvent sur les inscriptions jaïnites de Khaṇdagiri ². Une fois la figure (en commençant par le bas) consiste en un carré, que deux poutres divisent en quatre quartiers. La poutre du milieu s'élève au-dessus du carré ; sur ce prolongement est placée une pyramide renversée. Une autre fois, la base est un parallélogramme, deux fois plus large que haut, divisé en huit parties ; la partie supérieure est semblable à celle de la figure précédente, sauf deux traits ajoutés, et une ligne de plus dans la pyramide renversée. Quand on compare ces figures à la représentation tibétaine du système du monde ³, on est frappé de la ressemblance : au-dessus d'un carré est placé un prolongement du Meru, que nous appellerons le col ; sur le col, dont la face supérieure est censée représenter le Paradis d'Indra, repose une pyramide renversée, avec pointe aplatie, qui représente les cieux. Quand on supprime par la pensée la partie arrondie des Stûpas en forme de coupole, tout le haut, col, pyramide renversée et parasols ou cieux ^{*}, répond à la représentation 195 tibétaine, sauf le nombre, d'ailleurs variable, des cieux (dais) ou parasols ¹. De cette façon, l'Arbre et le Stûpa, s'ils n'ont pas la même origine, seraient du moins sortis de conceptions analogues. Dans la Kāṭha-Upanishad, — nous avons eu déjà occasion de le rappeler — le Pipal est l'arbre éternel du monde ; cette même source nous fait connaître une propriété mystique du Pipal : les racines sont en haut, et les branches

1. Des arbres qui diffèrent remarquablement entre eux, se trouvent, entre autres, représentés sur les monnaies figurées chez Prinsep-Thomas, *Ind. Ant.* I, pl. XIX.

2. Cunningham, *Corpus Inscr.*, p. c.

3. Voir la planche dans *Journ. Roy. As. Soc.* IV 415 (new series), et Waddell, *Buddhism of Tibet*, la figure de la page 79.

1. Le mot indien pour parasol, *chhatra*, signifie proprement ce qui recouvre, couverture ; sans doute la conception des cieux ou *bhûmis* (mot qui signifie, « étages, couches », et, au singulier « le sol, la terre ») est plus récente.

en bas ². Si l'on prend le Pipal pour un arbre réel, c'est absurde; mais quand on songe à l'immense ciel nuageux, que représente l'arbre, l'idée s'éclaircit: la pyramide est renversée, la base en haut et le sommet en bas ³. Le Pipal sacré s'appelle, dans l'inscription bouddhique du temple du soleil à Gayâ, Kalpavṛksha ⁴, « l'arbre qui remplit tous les souhaits ». Or le Kalpavṛksha, littéralement « Arbre séculaire », est bien connu des Hindous, et très populaire chez eux; ils connaissent aussi une figure Çṛivṛksha, « Arbre de la Fortune » ou « Arbre de la Splendeur », identifié par les uns avec le Bilva (*aegle marmelos*), par les autres avec le Pipal, c'est-à-dire le Bodhi ⁵. Les idées monde et vie, 196 durée de la vie et bonheur de la vie, vie et fin de la vie ⁶, se relieut entre elles si involontairement, que, sans s'en apercevoir, on peut finir par identifier les symboles qui rappellent à la fois la vie et la mort, quelle qu'en soit d'ailleurs l'origine ¹. Si, au contraire, l'arbre et le Stûpa (ajoutons-y le Liṅgam) sont uns, au fond, une différenciation posté-

2. Comp. plus haut, p. 180. Dans *Chândogya Up.* 8, 5, 3 on dit que le Pipal produit le Soma (c'est-à-dire le suc céleste fécondant, la pluie); il est donc la couverture de nuages ou le ciel qui s'étend par dessus la terre; le sanacr. *nabhas*, le slavon *nebo* et le grec *νέφος* montrent la parenté des conceptions.

3. Disons, en passant, que, déjà dans les écrits vediques, on compare le Pipal au *liṅgam*, la Çamī à la *yonī*. Cette dernière sera probablement la terre, le *liṅgam* le jet fécondant, jet de lumière solaire ou jet d'eau, qui pénètre dans le sol. De là la ressemblance entre le Liṅgam et le Dagob, tel que le dernier se présente dans le temple souterrain de Kārli.

4. Cunningham, *Archaeol. Survey*, III, pl. XXXV.

5. On ne sait pas bien s'il y a rapport entre cette identification de Çṛivṛksha avec Bilva et le fait que l'arbre Bodhi est placé dans le voisinage d'Uruvilvâ (c'est-à-dire Uru-bilwâ). Ce qui est certain, c'est que le Bilva se trouve mentionné comme une sorte de Kalpavṛksha, car, « il donne tout ce qu'on désire et chasse la pauvreté ». Wilson, *Works* (éd. Rost), II, 217.

1. Les équations suivantes ne sembleront ni cherchées ni artificielles : Pipal = Çṛivṛksha (arbre de la Fortune) = Kalpavṛksha (arbre séculaire) = Bodhidruma (arbre de la science, de la conscience) = vie = existence dans le monde = monde = Dhâtugarbha = Stûpa = Caitya.

rieure de conceptions, qui pouvaient sembler profondément divergentes, s'explique aussi ².

On ne peut soutenir que les Bouddhistes eux-mêmes ont reconnu l'identité ou la parenté de l'Arbre et du Stûpa; au moins, on n'en peut donner de preuve. On serait même tenté de citer comme présomption du contraire, le fait que la figure spéciale du Stûpa, consistant en trois hémisphères ³, se trouve représentée à côté du Bodhi. Malheureusement, ce fait ne prouve rien, vue la tendance des Bouddhistes à dire deux fois la même chose, et à couper, en apparence, les choses en deux, en employant deux mots au lieu d'un. Ils distinguent entre Mâyâ et Mahâ-Mâyâ, Meru et Sumeru, Tishya et Pusha, Içvara et Maheçvara, etc., ils pouvaient, par conséquent, se livrer à la même tendance innocente pour la multiplication quand il s'agissait de figures, aussi bien que quand il s'agissait de mots.

Un symbole qui se trouve souvent sur d'anciennes monnaies bouddhiques, sans que nous en puissions donner une explication suffisante tirée des écrits du Bouddhisme, est le taureau. Ce symbole est encore plus fréquent chez les Çivaïtes de toute secte, et chez les Jainas aussi la vénération du taureau est légitime, le premier Arhat de l'âge actuel du monde s'appelant Taureau (*vrshabha*) et ayant un taureau comme signe distinctif. Le taureau hindou est, en même temps, symbole de la Loi, et peut-être quelques fractions de l'Église l'ont-elles considéré comme tel. Des images de taureaux sur des temples ne sont pas rares.

2. Quant à nous, nous croyons cette hypothèse plus probable que la première. Pour le Lîngam, il ne faut surtout pas perdre de vue, qu'il est employé comme monument funéraire; le sens vrai du mot est d'ailleurs « signe distinctif ».

3. Parfois on trouve, au-dessus des trois mondes, les signes du soleil et de la lune.

197 * 6. — RELIQUES D'OBJETS D'USAGE JOURNALIER. — OMBRES CONSIDÉRÉES COMME RELIQUES. — DÉVELOPPEMENT NATUREL ET ARTIFICIEL DU CULTE DES RELIQUES.

Toutes sortes de restes des vêtements et des ustensiles des saints sont considérés comme de précieuses reliques, que les deux divisions de l'Église vénèrent également. Et cette vénération est ancienne; nous en avons la preuve par les récits des pèlerins chinois et des chroniques de Ceylan.

Fa-Hian vit, non loin de Nagara, le bâton du Tathâgata. Cette relique, en bois de santal, recouvert de fer, avait une longueur de plus de 19 pieds ¹. Ceci peut nous donner une idée approximative de la stature de Gautama. Nous disons : approximative, et non : absolument exacte, attendu qu'il n'est pas absolument sûr jusqu'à quel point du corps le bâton s'élevait. Chez les Âryas, c'est une règle que le bâton du Brahmane atteint la hauteur du sommet du crâne; celui du Kshatriya, celle du front; celui du Vaiçya, celle du nez. Comme le Buddha, d'après sa propre déclaration, était à la fois Brahmane et Kshatriya, on ne sait quelle règle appliquer. L'incertitude devient encore plus grande, quand on tient compte d'une notice chinoise, d'après laquelle le bâton n'allait que jusqu'à la poitrine ². De toute façon, la stature du Gotamide était plus que gigantesque; probablement le bâton représentait la hauteur totale de la personne, qui, comme on sait, était de 18 pieds (ou mains); peu de détails sont aussi bien certifiés que cette stature, si du moins on accorde un *minimum* de vérité historique à la tradition commune des deux fractions de l'Église.

A quelque distance de l'endroit où l'on montrait aux voya-

1. *Travels*, 44 (Legge, p. 39 « 16 or 17 cubits »); comp. Hiuen-Tsang, *Mém.*, I, 103.

2. Voir une note dans *Travels*, 44.

geurs le bâton du Buddha, il y avait un temple où étaient conservés son manteau et son froc ³; les deux objets étaient en coton fin ^{*} et d'une couleur rouge jaunâtre. Quand dans le pays la sécheresse durait trop longtemps, les habitants notables de la contrée se réunissaient, afin d'exposer et d'adorer le vêtement du Tathâgata, et alors une pluie abondante ne manquait pas de descendre sur le sol. Ce n'était pas le seul profit qu'on tirait de ces reliques : à bien des égards, c'était une charge lucrative de les surveiller. Le roi de Kapiça, qui, au VII^e siècle, possédait Nagara, avait nommé sept ecclésiastiques ¹ pour surveiller les reliques. Ces gens, qui trouvaient gênante la foule incessante des adorateurs, avaient imaginé le moyen suivant de gagner du temps et de l'argent : ils avaient dressé un tarif complet, calculé d'après le plus ou moins de profit ou de jouissance que les fidèles tiraient de chaque relique ; de sorte qu'une personne qui ne tenait qu'à voir le morceau d'os du sommet du crâne, avait à payer une pièce d'or (valeur d'environ 12 francs) ; celui, au contraire, qui, pour s'assurer du degré de son propre mérite moral, voulait prendre une empreinte de la relique, devait payer cinq pièces d'or.

Le pot à aumônes du Tathâgata se voyait encore au V^e siècle, à Peshawer. Fa-Hian donne la description suivante de cet objet remarquable. Le pot peut contenir environ 2 Tau (20 livres) ²; il a une couleur mêlée, dans laquelle

3. C'est ce que dit Hiuen-Tsang, *Mém.*, I, 103; Fa-Hian ne parle que du manteau. Il est difficile de dire quelle est la différence entre le manteau et le froc (Kâshâya).

1. Stan. Julien, *Voy. des Pèl. B.*, II, 103, les appelle des Brahmanes; on peut se demander si c'est exact, quoique ce ne serait nullement impossible; les brahmanes attachés à des temples sont considérés par les autres comme la lie de leur caste, et il est fort possible qu'il y en ait eu parmi ceux-là qui aient consenti à remplir, dans les sanctuaires bouddhiques, des postes de sacristains bien rentés.

2. *Travels*, 38. Le savant traducteur remarque que la dimension doit être exagérée, à moins que la relique ne soit fausse. Nous croyons, au contraire,

prédomine le noir ; la paroi est épaisse de deux pouces environ, lisse et brillante. De pauvres gens peuvent remplir ce pot en n'offrant que quelques fleurs, tandis que maint richard n'y arrive pas, en y versant cent, mille ou même dix mille boisseaux. Deux siècles plus tard, au moment où Hiuen-
 199 Thsang visita Peshawer, le pot n'y était plus * : il était alors conservé à la cour du roi de Perse, où il était parvenu après bien des traverses ¹. A ce qu'on dit, ce pot avait été conservé primitivement dans le pays de Vaiçâlî, avant d'arriver à Peshawer dans le Gândhâra, et Fa-Hian avait entendu à Ceylan un religieux de l'Inde ², qui, assis sur un trône élevé, récitait un livre sacré ou plutôt, comme on verra, un oracle sibyllin. Cet oracle disait, que le pot, autrefois conservé dans le pays de Vaiçâlî, se trouvait à ce moment (v^e siècle) sur les limites du Gândhâra ; après cent ans, on le transporterait au pays des Yu-chi occidentaux ; un siècle plus tard, dans le Khotan, encore un siècle plus tard, à Kharachar ; puis, de cent ans en cent ans, le pot se trouverait successivement en Chine, à Ceylan, dans l'Inde, pour arriver enfin au Paradis. Cette prédiction paraîtra parfaitement juste, pourvu qu'on tienne compte des connaissances géographiques imparfaites du prophète indien : le grand pot à aumônes du moine couleur d'or doit avoir paru à l'Orient, à Vaiçâlî, avant d'être visible aux hommes à l'Occident, dans le Gândhâra. De l'Ouest, le pot marche vers le Nord-Ouest, puis vers le Nord, le Nord-Est, l'Est, où est la Chine, le Sud, où est Ceylan et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il disparaisse dans le Paradis. On ne nous dit pas pendant combien de temps le pot, que le Tathâgata, peu de temps avant son Nirvâna, avait laissé à Vaiçâlî comme souvenir, en pre-

que la dimension a été énormément rapetissée, et ne doutons pas plus de l'authenticité de cette relique que de celle des autres.

1. *Mém.*, I, 106.

2. *Travels*, 161.

nant congé des Lichavis, y est resté ³; d'après la prophétie dont nous venons de parler, on peut estimer la durée de ce séjour à cent ans. On dit expressément que ce même pot sera un jour employé par Maitreya, et plus tard par tous les mille Buddhas ⁴: c'est là une affirmation qui était à peu près superflue, et intéressante seulement en tant qu'elle répand une lumière très claire sur le caractère « historique » du pot à aumônes.

Quand on parle de renseignements historiques dignes de foi, on songe malgré soi à Ceylan, dont les chroniqueurs brillent par le sens historique, * à ce qu'on nous assure 200 incessamment. Cette île, si riche en reliques de différentes sortes, pouvait aussi se glorifier de posséder plusieurs objets qui provenaient des Buddhas antérieurs à Çâkyamuni. On y possédait le manteau qui protégeait le Buddha Kâçyapa contre la pluie, la ceinture de Konâgamana, la cruche à eau de Kakusandha ¹. Nous n'osons décider si la ceinture conservée dans la Chapelle de la Ceinture (Kâyabandhanacetiya) était celle de Konâgamana ou celle de Gautama ². La chemise de bain du dernier avait été laissée par lui dans l'île, après une de ses visites ³.

Une relique singulière était le bonnet que portait Sid-dhârtha, quand il n'était encore qu'un enfant. Il était conservé dans un Vihâra à Koñkaṇapura, dans une boîte magnifique; les jours de sabbat, l'objet sacré en était retiré et exposé sur un socle élevé. On offrait des fleurs à ce bonnet, haut de deux pieds environ ⁴. Des reliques non moins remarquables, surtout à cause des récits qu'on y rattachait, étaient le pot de fer et le manteau du saint Çâṇavâsa ⁵, con-

3. *Voy. des Pèl. B.*, II, 396.

4. *Travels*, 163.

1. *Dîpav*, 17, 9.

2. *Dîpav*, 15, 51.

3. *Mahāvamsa*, 105.

4. *Voy. des Pèl. B.*, III, 147.

5. Nommé aussi Çâṇavâsika et, en pâli, Sâṇavâsi.

servés dans un monastère à Bamian. Le manteau était fait de *çâna* (chanvre) ⁶ et avait une couleur rouge-clair. Saint Çânavâsa, un disciple d'Ânanda, n'avait cessé de porter ce vêtement pendant 1500 existences : le vêtement naissait toujours avec lui, et s'élargissait spontanément, à mesure que le corps de Çânavâsa s'accroissait; lorsque celui-ci, converti par Ânanda, fut devenu moine, le vêtement, qu'il avait apporté avec lui en venant au monde, se transforma de lui-même en habit monastique. Lorsque le Saint fut sur le point d'entrer dans le Nirvâna, il exprima le souhait que l'habit
 204 pût durer ^{*}, jusqu'à ce que la doctrine de Çâkya fût éteinte. Et comme preuve de la véracité de cette tradition, Hiuen Thsang cite le fait, que le froc, quand il le vit, montrait déjà des traces d'usure ¹.

En énumérant les différents objets du culte, nous ne devons pas passer sous silence l'ombre que Gautama, devenu Buddha ou n'étant encore que Bodhisatva, avait laissée, entre autres à Kauçâmbî, à Gayâ, à Nagara. A Kauçâmbî on montra au pèlerin chinois une grotte, où demeurait autrefois un Nâga venimeux. Jadis le Tathâgata avait dompté le monstre, et laissé sa propre ombre sur la paroi de la grotte. La grotte existait encore au VII^e siècle, mais l'ombre n'était plus visible ². A Gayâ, au contraire, l'ombre que le Bodhisatva avait laissée dans une cellule creusée dans le roc, était nettement visible, comme on se rappellera ³. D'après une version un peu différente, le Bodhisatva aurait laissé son ombre ou fantôme dans la grotte, par compassion pour un Nâga qui habitait la cellule. Ne pouvant accorder la demande du Nâga, qui avait

6. *Çânavâsa* peut signifier « portant un vêtement en chanvre »; comp. Schiefner, *Lebensb.* 308, où l'on dit nettement que le futur saint fut nommé ainsi par son père, parce qu'en naissant il était revêtu d'un habit de chanvre.

1. *Vie de H. T.*, 49.

2. *Mém.* I, 286. Le voyageur avait peut-être visité la grotte à l'heure où l'ombre n'était pas visible; ou bien, on lui a peut-être dit que la *chdyd* (c'est-à-dire fantôme) du Buddha ne se voyait jamais dans la caverne.

3. *Travels*, 122.

prié le Bodhisatva de lui faire atteindre en cet endroit la dignité d'Arhat, il voulut du moins lui laisser son ombre pour le consoler ⁴. Il y avait une caverne semblable près de Nagara. Le prince des Nâgas, Gopâla, qui avait autrefois habité cette sombre grotte, avait reçu du Tathâgata la promesse de recevoir son ombre, dès que le moment du Nirvâna serait arrivé. Dans les derniers siècles la relique était devenue moins nette ; on voyait quelque chose, mais la ressemblance était très vague et douteuse. Ceux seulement qui avaient une foi ardente voyaient nettement l'ombre (ou fantôme). Hiuen Thsang en fit lui-même l'expérience, car, visitant la caverne, après avoir bravé bien des dangers, il eut la satisfaction * de 202 pouvoir contempler une magnifique ombre du Buddha ¹. Il n'a pas rencontré le Nâga, qui, d'après la légende, demeurait toujours dans la grotte, du moins, il ne le dit pas expressément ; mais on ne peut conclure de ce silence que l'honnête pèlerin a compris l'identité du Nâga et de l'ombre. La légende en question est tellement typique et offre tant de points de ressemblance avec les vieux mythes germaniques de dragons qui surveillent des cavernes, qu'elle mérite d'être rapportée. Elle est conçue à peu près en ces termes :

Autrefois, du temps où le Tathâgata vivait dans ce monde, il y avait un vacher (*gopâla*) qui livrait tous les jours au roi du lait et de la crème. Une fois, il lui arriva de négliger ce devoir, et il fut, par conséquent, réprimandé sévèrement par le Roi. Plein de sentiments de vengeance, de dépit, il acheta pour ses pièces d'or des fleurs, qu'il offrit humblement au Stûpa de la Prédiction ². Il fit vœu de devenir un serpent ou dragon malfaisant, afin de ruiner le royaume et de tuer le roi. Immédiatement après, il monta sur un rocher escarpé, se

4. *Voy. des Pèl. B.*, II, 458.

1. *Voy. des Pèl. B.*, I, 81 ; II, 99.

2. Ce Stûpa avait été construit à l'endroit où le Bodhisatva, destiné à devenir un jour Çâkyâ Buddha, avait reçu la prédiction de cette destinée de la bouche de Dipaṅkara Buddha.

jeta dans l'abîme, et mourut. Peu de temps après, il vint demeurer dans la grotte, et devint un prince des Nâgas. Au moment où il sortait de la caverne, afin de mettre à exécution son vœu criminel, le Buddha vit quels projets animaient le Nâga, et, ému de compassion, à l'égard du serpent aussi bien qu'à l'égard des habitants du pays, il quitta rapidement l'Hindoustan, et alla chercher le Nâga dans sa caverne, non pour tuer le dragon, comme un autre Sigfrid ou un autre saint George, mais pour lui inspirer des sentiments plus doux. A peine l'animal eut-il vu paraître le Tathâgata, que ses noirs projets se dissipèrent comme le brouillard se dissipe devant le soleil. Il accepta le commandement qui défend de tuer, 203 promet de suivre la loi établie, * et dit alors au Buddha : « Permettez moi de demeurer à jamais dans cette caverne, et de rendre mes hommages aux Saints, vos Disciples ¹. »

« Quand je serai éteint », dit le Seigneur, « je vous laisserai mon ombre. Je vous enverrai cinq Arhats ², qui recevront toujours vos hommages. Une fois la voie droite éteinte, ce pieux devoir ne doit pas cesser. Si votre esprit amer vous pousse subitement à la colère, regardez alors mon ombre ; grâce à la puissance de bienveillance et de vertu (qui sort de moi) vos projets criminels s'évanouiront en fumée. Tous les Buddhas qui devront encore paraître durant la création actuelle, auront également pitié de vous, et vous laisseront leur ombre ».

Ici finit la légende ; mais pour l'intelligence complète du récit nous devons ajouter, qu'en dehors de la grotte où paraissait l'ombre, on voyait deux pierres carrées, avec les

1. Le Nâga, tant que dure le jour, reste dans sa caverne, mais, pendant la nuit, quand les étoiles brillent au ciel, il s'échappe pour ainsi dire de sa grotte, lui, l'animal de l'obscurité, pour ne pas manquer à l'appel. C'est là la vraie Loi établie (*saddharma*).

2. Naturellement, les cinq planètes ; la Lune est d'ordinaire trop brillante pour que le Nâga puisse en supporter l'aspect.

traces des pieds du Seigneur, marquées par la roue ³.

Tout lecteur quelque peu versé dans la mythologie aura remarqué que la légende du serpent qui surveille des vaches (ou des rayons) contient des éléments très anciens. Il n'y a de proprement bouddhique dans le récit que la tendance édifiante. Et ce qui est vrai de la relique de l'ombre peut s'appliquer à tous les restes de Buddha et des Saints. Des images poétiques ont été matérialisées et sont devenues des fétiches miraculeux qu'on adore à genoux. En même temps que le vieux langage symbolique se transformait en prose, la mythologie, devenue prosaïque, devint la philosophie indienne; et, pour des raisons faciles à comprendre, nous voyons se rattacher à celle-ci la tendance didactique qui consiste à tirer, de vieux récits considérés plus tard comme des fables, une morale profitable pour la vie sociale. Les sages vénéraient ces récits en tant qu'on pouvait les faire servir à la propagation de « principes » moraux, qu'ils n'avaient pas inventés, à vrai dire ³, — les philosophes sont d'ordinaire peu inventifs — mais qu'ils avaient rangés sous des rubriques scolastiques, et qu'ils pouvaient par conséquent présenter, avec une certaine fierté, comme leur propre œuvre. Jusqu'à un certain point ils savaient apprécier les sentiments de la foule, et surtout cette piété à l'égard des morts, qui, dans l'ancien monde païen, se reflète si admirablement dans les cérémonies funèbres. Eux-mêmes incapables d'émotions — du moins quand ils avaient atteint le plus haut degré de perfection — ils respectaient les émotions des humains moins développés, qu'ils regardaient d'ailleurs du haut de leur grandeur, et savaient se servir de la piété des autres comme d'un levier pour atteindre des fins utiles. Une part de mythologie, une part de philosophie, une part de piété — voilà les éléments du culte des reliques. Si les reliques bouddhiques étaient

3. Les deux versions de la légende, données dans les passages cités, offrent des divergences dans les détails.

réellement des restes vénérés d'un maître illustre, elles n'auraient pas toutes, sans exception, des dimensions monstrueuses. Qui donc, immédiatement après la mort d'un certain docteur, eût osé montrer aux croyants ou aux incrédules, aux amis ou aux ennemis, un morceau d'os, un vêtement, un bâton, — pour ne pas parler d'une ombre — et le présenter comme un reste du Maître, tandis que tout homme pouvait voir que ce n'était pas vrai ? C'est seulement en plaçant un tel Maître dans un passé lointain qu'on peut trouver créance chez les esprits les moins intelligents, et encore pas chez tous. Chez ceux qui exhibèrent les premiers les reliques, il ne peut être question de reconnaissance ou de piété. Il ne peut pas non plus être question de falsification ou de reliques fabriquées, car on ne peut dire qu'un objet est faux que lorsqu'il a l'air d'un objet authentique, sans l'être. La dent, la pupille, le pot à aumônes, le bâton, etc., du Buddha n'ont jamais ressemblé à la dent, etc., du soi-disant personnage humain Gautama ou Çākya, et nul ne le savait mieux que ceux qui les premiers exhibèrent ces souvenirs du Seigneur, et qui devaient être naturellement des fils pieux de Çākya — ou du moins se présenter comme tels.

Pour résumer, il y a au fond du culte des reliques un sentiment universellement humain ; l'exploitation de ce sentiment est bouddhique.

205 * 7. — JOURS FÉRIÉS. — FÊTES. — ASSEMBLÉE QUINQUENNALE.
CONGRÈS ANNUEL.

L'Église a emprunté à d'autres sectes l'usage de fêter régulièrement le sabbat, quatre fois par mois. Pendant deux de ces dimanches — on peut bien employer le mot, — le 14^e ou 15^e jour de chaque moitié du mois, doit avoir lieu la récitation du Prātimoksha, cérémonie destinée uniquement aux religieux. Par contre, chaque dimanche la

prédication est autorisée, et c'est là une cérémonie destinée autant, sinon plus, aux laïques qu'aux moines.

Les quatre dimanches ne sont pas, dans tous les pays bouddhiques, distribués de la même manière dans le courant du mois. A Ceylan, en Birmanie et dans le Népal, on célèbre le jour de la nouvelle lune, le huitième jour de la lune, le jour de la pleine lune et le jour du dernier quartier; au Tibet, par contre ¹, on a choisi le 14^e, 15^e, 29^e et 30^e jour du mois. Il est probable que cette divergence tient à quelque obscurité dans l'Écriture Sainte. Nous savons par le canon pâli que l'Uposatha était célébré, par les fils de Çākya, imitant en cela les hérétiques, « le quatorzième, quinzième et huitième jour de la moitié de chaque mois » ². Lorsque le Maître permit plus tard qu'on récitât le Prātimoksha le jour d'Uposatha (ou : un jour d'Uposatha), quelques moines eurent l'idée qu'on leur avait permis de réciter le règlement trois fois pendant la moitié d'un mois, c'est-à-dire le quatorzième, le quinzième et le huitième jour. En tout, la récitation aurait lieu six fois par mois. Ce n'était nullement l'intention du Maître; afin de prévenir pour la suite, toute incertitude, il s'expliqua, en déclarant expressément : « Je vous permets, moines, de réciter le règlement une fois pendant la moitié du mois, le 14^e ou 15^e jour ». On ne devait donc pas comprendre les mots « le quatorzième, quinzième », comme s'ils étaient réunis par la particule conjonctive « et », mais comme séparés par la particule disjonctive « ou ». Le 8^e jour ne fut pas mentionné, * et l'on décida ainsi tacitement 206 que, ce jour-là, en tout cas, on ne devait pas réciter le règlement ¹. On n'avait pas besoin de prendre une décision nouvelle concernant l'Uposatha habituel qu'on célébrait le 8^e jour : ce jour-là n'avait pas donné lieu à des difficultés ; ce jour de chaque moitié du mois était fixé.

1. D'après Koeppen, *Rel. de B.*, 564.

2. *Mahā-V.*, 2, 1.

1. *Mahā-V.*, 2, 4.

La même indécision dans les expressions, qui causa jadis l'erreur des auditeurs du Maître, nous arrête quand nous lisons quelques phrases dans un des édits d'Açoka, où il est question de la façon de célébrer les grandes fêtes et les Uposathas ². Le texte énumère « les trois grandes fêtes qui se célèbrent tous les quatre mois, le jour de pleine lune de Pausha, trois jours, le quatorzième, le quinzième, le jour de nouvelle lune, et constamment (ou régulièrement) chaque Uposatha ³. » Un peu plus loin, nous lisons : « le huitième jour de la moitié du mois, le quatorzième, le quinzième ». Quand, pour nous fixer, nous ouvrons les écrits des hérétiques, nous voyons que ceux-ci ne sont pas non plus d'accord sur tous les points. Les jours de repos habituels pour l'élève sont fixés le jour de la nouvelle lune, le 8^e jour, le jour de la pleine lune, et 8 jours après ⁴, c'est-à-dire aux jours fixés pour l'Uposatha bouddhique à Ceylan, en Birmanie et dans le Népal. Cependant, un des livres qui font autorité pose comme règle que lors de la nouvelle lune on donne *deux* jours de vacances, à savoir, d'après le commentateur, le 14^e jour de la moitié obscure du mois et le jour-même de pleine lune ⁵; un autre code permet, mais n'exige pas, deux jours de repos lors de la nouvelle lune ⁶. De ces jours de congé, deux seulement, celui de la nouvelle et celui de la pleine lune, coïncident avec un acte religieux ; c'est de ces jours qu'on peut rapprocher les deux Uposathas désignés pour la récitation du

2. Chez Cunningham, *Corpus Inscr.*, le 5^e édit de Delhi et ceux qui y correspondent.

3. Nous ne sommes pas sûrs du vrai sens de *dhuvôye* (ou *dhuvôya*) *anuposatham*. Très probablement, les mots « trois jours » se rapportent à ce qui précède, car lors de la pleine lune de Pausha il y a trois jours de vacances.

4. Suivant Manu, 4, 113, où il faut prendre le terme *ashṭakā* dans le sens d'*ashṭamī*, ainsi qu'il ressort du vs. 128 et de Yajñavalkya, 4, 146 ; le commentateur le comprend de la même façon.

5. Âpastamba, 1, 3, 9, 28 et la note de Bühler, dans *Sacred Books of the East*, II, 36.

6. Gautama, 16, 36.

Prātimoksha. * Quant aux deux jours de repos lors de la nouvelle lune, on peut les considérer comme le dédoublement d'une date. Le jour de la conjonction, la vieille lune rencontre la nouvelle ¹; de là vient que le sacrifice qui se célèbre ce jour-là est dit avoir lieu à la fin de la moitié (obscur) de la lune, tandis que la lune est alors *darça*, à peine visible.

C'est cette double nature du jour *darça* qui a donné probablement lieu à l'expression « le quatorzième, quinzième jour », si mal comprise de certains moines. On n'a aucune raison de supposer que le nombre des dimanches, chez les Bouddhistes, ait été jamais inférieur à quatre. On pourrait plutôt supposer le contraire; en effet, l'explication donnée par le Maître n'avait évidemment d'autre but que d'empêcher les disciples de célébrer l'Uposatha pendant deux jours lors de la nouvelle et deux jours lors de la pleine lune, au lieu de se borner à un jour à chacune de ces dates ².

L'Uposatha est un jour de repos : le commerce et l'industrie s'arrêtent; la chasse et la pêche sont interdites ³; les écoles et les tribunaux ferment. C'est aussi d'après une vieille tradition ⁴, un jour de jeûne; celui qui célèbre strictement le sabbat, après avoir déjeuné de grand matin, s'abstiendra de prendre de la nourriture depuis le lever jusqu'au coucher du soleil; il est défendu de faire la cuisine le jour du sabbat, de sorte que la nourriture qu'on prend de grand matin ou dans la soirée doit avoir été préparée la veille.

Dès que le laïque a mis de grand matin son habit du dimanche et qu'il a mangé quelque chose, il quitte sa

1. Comparer l'expression grecque *ἐνὶ καὶ νέῃ*, « vieille et jeune ».

2. Fa Hian (*Travels*, 155) parle du « 8^e, 14^e et 15^e jour du mois. » Ceci est évidemment un lapsus (quelqu'en soit l'auteur) pour « moitié du mois ». Le *Mahā-V.*, livre canonique bien antérieur à l'arrivée de Fa Hian à Ceylan, ne parle même pas de mois.

3. Dans l'édit cité plus haut d'Açoka, on trouve la défense de tuer et de vendre le poisson les jours de sabbat et de fête; il est également défendu de tuer ces jours-là d'autres animaux.

4. Comp. *Çatapatha-Bṛāhmaṇa*, 9, 5, 1, 6.

demeure, et va visiter un moine ou une religieuse, ou bien un laïque connaissant les Écritures, afin de lui faire savoir qu'il veut faire le vœu de respecter les commandements. Après avoir récité la triple formule du Credo et les cinq commandements, ou bien, s'il veut se conduire d'une façon particulièrement méritoire ¹, les huit commandements, il revient chez lui, afin de passer la journée dans des méditations pieuses, ou bien il va assister à la prédication ².

L'assistance au sermon est un acte très méritoire. Le Buddha y attachait tant d'importance, que, comme on se rappelle, il quitta expressément le Pic du Vautour, afin de démontrer à Kappina le Grand que nul ne devait se croire affranchi de cette obligation, et que les Brahmanes, à cet égard, devaient donner l'exemple. Les Singhalais, chez qui survit encore l'esprit du Bouddhisme primitif, disent que la récompense d'une célébration convenable du sabbat consiste en 16 points, dont chacun est partagé en 16 subdivisions, et ainsi de suite, jusqu'à ce que le mérite soit partagé en $16 \times 16 \times 16$ subdivisions ³.

Le sermon ou la prédication de l'Écriture ⁴ était autrefois, autant qu'on peut savoir, exclusivement l'œuvre des moines, Aujourd'hui, à Ceylan, il arrive assez souvent que des laïques vont de maison en maison, pour lire à haute voix de petits traités en langue vulgaire. En Birmanie également, il arrive parfois que des laïques fassent fonction de prédicateurs ⁵. Dans le Népal, où l'ordre monastique a depuis longtemps cessé d'exister, tous les prédicateurs, nommés Vajracāryas, sont laïques et mariés.

L'époque spécialement destinée à la prédication est la saison des pluies. D'après Fa Hian ⁶, c'était l'habitude à Mathurā,

1. Hardy, *E. M.* 237.

2. Hardy, *E. M.* 240.

3. Connue chez les Singhalais sous le nom de *bāna*, pâli *bhāna*, d'où *bhāna-vāra*, chapitre de l'Écriture Sainte (proprement « tour de prédication »).

4. Hardy, *E. M.* 235.

5. Traduction de Legge, p. 45.

que les familles pieuses et notables invitassent les religieux, dans le premier mois après le temps de retraite, à commencer leur œuvre pastorale. Les vénérables Seigneurs organisaient alors un grand repas en commun, et tenaient une grande réunion pour ouvrir la période de la prédication. A la fin, on se rendait au Stûpa de Çaripûtra *, le patron des 209 moines ¹, afin d'offrir des fleurs et des parfums, et le soir, il y avait grande illumination. Ce que le voyageur dit de Mathurâ était sans doute, en ce qui concerne l'essentiel des cérémonies, vrai de l'Inde en général, et concorde avec les usages observés encore aujourd'hui à Ceylan, comme nous verrons tantôt.

Si le sabbat hebdomadaire est un jour de repos et de délassément pour le peuple, cela est encore plus vrai des grandes fêtes, qui sont des Uposathas en grand. Les anciens Indiens déjà avaient trois grandes fêtes, placées au début des trois périodes de quatre mois dans laquelle est partagée l'année. Ces trois dates, célébrées par des offrandes, tombaient les jours de pleine lune de Phâlguna, d'Âshâḍha et de Kârttika; parfois un mois plus tard, en Caitra, Çrâvaṇa et Mârگاçirsha ². Ces trois fêtes étaient destinées à inaugurer le printemps, la saison des pluies et l'hiver.

On retrouve ces fêtes chez les Bouddhistes ³; ils ont conservé fidèlement la division rituelle de l'année; du moins ils partagent eux aussi l'année ecclésiastique en trois saisons: hiver, été et saison des pluies ⁴. Une source chinoise du septième siècle fixe autrement l'ordre des saisons, mais s'accorde pour le reste avec les autres renseignements. Elle dit :

1. D'ordinaire, c'est Pôrṇa-Maltrâyanputra qui est nommé comme le plus grand prédicateur d'entre les Disciples, voir *Lotus*, 121; *Dîpav.* 4, 4.

2. *Âryavidyâsruhdhâkara*, 69.

3. On les retrouve aussi dans l'édit d'Açoka, cité plus haut, qui mentionne en outre comme grande fête la pleine lune en Pausha; à cette date se termine le cours des études védiques, et il y a quelques jours de vacances, des vacances de Noël comme nous dirions; Manu, 4, 97, Âpastamba, 1, 3, 10, 2; comp. plus haut la note p. 139.

4. Burnouf, *Introd.*, 569.

« D'après la sainte doctrine du Tathâgata une année se compose de trois saisons : du 16° du premier mois jusqu'au 15° du cinquième mois, c'est la saison chaude ; du 16° du cinquième mois jusqu'au 15° du neuvième, c'est la saison des pluies ; du 16° du neuvième mois jusqu'au 15° du premier mois, c'est l'hiver ⁵. »

210 * Au milieu de Kârttika commence pour le moine une nouvelle période, le temps de retraite, qui met fin au cours des études annuelles. La clôture solennelle du temps de retraite, connu sous le nom de Pravâraṇa (en pâli : Pavâraṇâ) se fait, d'après les prescriptions, sur la proposition d'un moine doué du talent de la parole, dans une réunion capitulaire de cinq personnes au moins. La proposition est suivie par une demande de décharge d'un Ancien, soutenue par un moine plus jeune. Pour tout le reste, la cérémonie, *pavâraṇa-kamma*, a la forme traditionnelle que nous connaissons déjà.

Le jour qui termine l'année ecclésiastique et en ouvre une nouvelle est en même temps un Uposatha, et l'on récite le règlement. C'est une grande fête pour tous : on distribue le Kaṭhina à la Congrégation ; les moines reçoivent des invitations à dîner ; le public s'amuse en organisant des processions pendant le jour et des illuminations pendant la nuit.

Sauf une légère différence dans la date, cette fête de Kârttika correspond entièrement à la « fête des lampes », Dipâli (en hindi : Dīpālī) des Hindous ¹. Dans l'Hindoustan proprement dit, on la célèbre le premier jour de la nouvelle lune en Kârttika ; chez les Mahrattes pendant les deux derniers jours d'Âçvina et le premier de Kârttika ; chez les Tamils, le 4° jour après la pleine lune d'Âçvina ; ² dans les sources sanscrites

5. *Voy. des Pél. B.* II, 63.

1. Appelée aussi en sanscrit Dīpotsava et Dīpānvitā ; en mahrate : Divāli ; en tamul on trouve les formes corrompues Tibāvali, Tivāli.

2. Winslow, *Tamil Dict.* i. v. Les Mahrattes ont une seconde fête des lampes, un mois après la première. Dans le Népal on célèbre la fête le 15 Kârttika ; Wright, *Hist. of N.* 39.— Sur la fête des lanternes au Tibet, voir Waddell, *o. c.* 511.

on fixe la date de la célébration aussi bien à la nouvelle lune de Kārttika qu'à celle d'Āṣvina. La façon dont les Hindous célèbrent la Dīpālī est à peu près partout la même. De grand matin, après s'être baignés dans le Gange ou dans une autre rivière, ils mettent leurs plus beaux habits, font une libation aux mânes des ancêtres, et honorent le soir la déesse Çrī (la Fortune), l'épouse de Viṣṇu, le Dieu qui, le jour de la fête, a vaincu le démon Naraka (« fils de l'enfer ») * et 211 ramené ainsi dans l'univers la lumière et la vie. Le soir, on allume dans les maisons, les rues et les places publiques, des lampes et des lanternes, afin de transformer la nuit en jour. Les gens manifestent leur allégresse de bien des façons, mais on voit peu de traces de cette joie brutale et grossière qu'on remarque trop souvent en Europe, dans les fêtes populaires analogues. Il est vrai que bien des Hindous, ce jour-là, honorent la Fortune d'une façon peu louable en s'adonnant aux jeux de hasard. Chez les Tamils, on trouve l'usage remarquable d'allumer les lampes dès le matin : on honore ainsi Viṣṇu qui s'éveille de son sommeil et revient à la vie. On célèbre le retour de la Grande Lumière, et, du point de vue bouddhique, le retour du Maître revenant des Champs Élysées.

Tandis que le nouvel an ecclésiastique est fêté par les Bouddhistes méridionaux le jour de pleine lune de Kārttika, ceux du Nord, au moins au VII^e siècle, le célébraient le jour de la nouvelle lune, comme la Dīvālī¹. Le même auteur chinois à qui nous devons ce renseignement, nous apprend que, le jour de la clôture du temps de retraite, c'était une habitude que les religieux et les laïques visitassent la localité sacrée de Gayā : ils en revenaient après avoir déposé leurs offrandes et y avoir séjourné pendant une ou deux nuits².

Près de cette même localité de Gayā, on célébrait, à la date du Nirvāṇa, une grande fête de l'Arbre. Le Pipal sacré,

1. Voir plus haut, p. 41.

2. *Voy. des Pèl.*, B. II, 459.

qui, à ce moment, changeait de feuilles, était alors l'objet des hommages des princes et des bourgeois, des religieux et des laïques, qui s'étaient réunis de près et de loin. On arrosait l'arbre d'eau et de lait parfumés, une musique mélodieuse se faisait entendre, de longues rangées de cierges odoriférants et de torches ornées de fleurs remplaçaient la lumière du jour, et chacun s'empressait d'apporter des offrandes ³. Comme on n'était pas d'accord sur la date du 212 Nirvâna, — * quelques-uns le mettaient le 8^e jour après la pleine lune en Kârttika, d'autres le dernier de Vaiçâkha ¹, — il nous est difficile de décider à laquelle des deux dates il faut rapporter la fête de l'Arbre. On peut dire seulement que le changement des feuilles indique un renouvellement de la nature, un nouvel an. De même, les fêtes que les Mallas de Kusinâra célébrèrent après le Nirvâna du Tathâgata, en jouant de la lyre, en chantant, en dansant, semblent se rapporter bien plus à une solennité joyeuse qu'à un événement funèbre ².

La fête indienne du printemps, Holi, sanscr. Holâkâ, appelée aussi Dolotsava, peut être décrite d'un mot : elle ressemble exactement à un mardi-gras européen, aussi par la libre gaieté et la folle joie ³. On la fête lors de la pleine lune de Phâlguna (mars), c'est-à-dire qu'elle coïncide avec le commencement d'une des trois périodes de quatre mois (Câturmâsyas). En pays tamil, on appelle la fête ordi-

3. *Voy. des Pèl. B.* II, 462.

1. *Voy. des Pèl. B.* II, 335. Une troisième opinion est celle des Bouddhistes méridionaux, d'après lesquels cet événement avait eu lieu le jour de pleine lune de Vaiçâkha, de grand matin ; *Sutta-V.*, I, 283.

2. Tomé I, p. 228. — Fa Hian (*Travels*, 159) raconte qu'un roi de Ceylan, après la mort d'un Saint terrestre, « consulta immédiatement l'Écriture, afin de savoir comment les cérémonies funéraires devaient avoir lieu conformément aux règles fixées pour les Saints. » Ce détail prouve bien que les cérémonies joyeuses célébrées lors du Nirvâna du Tathâgata n'étaient nullement habituelles.

3. Une bonne description de cette fête se trouve dans Wilson, *Works*, II, 222 ; comparer, pour d'autres sources, la note de l'éditeur, le Dr Rost, p. 236.

nairement Kâma-dahana, c'est-à-dire combustion du dieu de l'Amour : ce nom rappelle que Kâma, accompagné du Printemps et de Zéphyr, avait une fois, lors du réveil de la nature, essayé de troubler Çiva dans ses exercices ascétiques, mais qu'il fut lamentablement consumé par le feu en punition de cette tentative audacieuse. A cette combustion de Kâma se rattache très étroitement l'usage, observé dans l'Hindoustan et dans le Bengale, de livrer aux flammes une Holikâ, « poupée en paille ⁴. » En langage bouddhique, « combustion de Kâma » se dirait « destruction de Mâra » ; car Kâma et Mâra * sont considérés comme synonymes, et 213 *dahana* signifie aussi bien « destruction » que « combustion ».

La destruction mémorable de Mâra, à la suite de laquelle le Gotamide devint Buddha, est fêtée annuellement par tous les Bouddhistes, en mars ou avril par ceux du Midi, un peu plus tôt par ceux du Nord. Le nom de la fête est, à Ceylan, Avarudu ; dans l'Indo-Chine, Sonkran, une corruption du sanscrit *sankrânti*, c'est-à-dire entrée du soleil dans un signe du zodiaque (le Bélier ¹). Ce dernier nom suffit pour démontrer l'origine hindoue, ou si l'on veut brahmanique, de la fête du printemps au Siam, car le mot est sanscrit, tandis que la langue ecclésiastique de l'Indo-Chine est le pâli ; en outre, le zodiaque n'a été emprunté par les Indiens aux Grecs que longtemps après Alexandre le Grand. Il importe peu que les Siamois aient emprunté leur fête du printemps directement aux Hindous de l'Inde Antérieure, ou à l'an-

4. De là le nom de la fête, qui se trouve déjà dans le plus ancien commentaire du Jaimini-Sûtra. *Holdka* dans le sens d'un feu de fumier se trouve dans Caraka. *Dolotsava* signifie « fête du renversement, changement de la saison » ; *dold* signifie aussi « balançoire, balancement » ; en effet, on se balance beaucoup à cette fête, mais il est évident que tout autre jour de l'année serait tout aussi propre à cet amusement, qui n'est autre chose que la représentation symbolique du renversement (ou changement) de la saison. L'usage est ancien, et se trouve déjà mentionné dans le drame *Mâlavikâ*, 3^e acte.

1. Davy, *Account of the interior of Ceylon*, 169 ; Pallegoix, *Description du royaume de Siam*, I, 249.

cienne population çivaïte du Cambodge : leur fête est hindoue, non bouddhique. Il en est de même dans d'autres parties de l'Indo-Chine : au Pegu, on donne lors de cette fête des représentations mimées de la lutte entre Râma et Râvaṇa, comme dans l'Hindoustan ².

Sept semaines après la pleine lune de Phâlguna, la 5^e de la moitié lumineuse du mois de Vaiçākha, les anciens Indiens célébraient une grande fête du Soma (*sattra* ³), qui durait jusqu'à la pleine lune de Vaiçākha. Cette dernière date coïncide avec une grande fête des Vishnouïtes ⁴, à laquelle répond entièrement la Vaiçākha-pūjā (corrompue en Visakha-buxa) au Siam, et la Vesākha-pūjā célébrée autrefois à Ceylan ⁴. Chez les Bouddhistes méridionaux on fixe à cette date le jour de la naissance et celui de la mort du Seigneur ². On peut se demander s'il y a quelque rapport entre la Vaiçākha-pūjā et la fête de la « Procession des statues », qu'on célébraît annuellement le 8^e jour du deuxième mois à Pāṭaliputra' ainsi que nous l'apprend Fa Hian ². Si l'on admet que le voyageur a voulu indiquer le second mois du calendrier bouddhique, la procession avait lieu le 8 Vaiçākha, c'est-à-dire qu'elle ne coïncidait pas avec l'une des dates mentionnées plus haut. Mais la différence est petite et peut être la consé-

2. Koeppen, *Rel. d. B.* 575, fait la remarque que la victoire de Râma « peut être considérée aussi au point de vue brahmanique (l'auteur veut dire : hindou) comme le triomphe du bon principe sur le mauvais ». Naturellement, tous les mythes possibles dans lesquels on décrit la victoire de la lumière sur l'obscurité peuvent servir de texte pour un sermon ; mais cela n'empêche pas que le mythe de Râma et le mythe de Buddha ne soient différents ; le dernier mythe est bouddhique, le premier ne l'est pas.

3. *Kātyāyana-Çrautasūtra*, 24, 7, 1.

4. *Pāñcarātra*, 2, 7, 38, où nous lisons : « Se baigner en des lieux sacrés et distribuer des aumônes lors de la pleine lune des mois Āshāḍha, Kārttika, Māgha et Vaiçākha est un excellent moyen pour atteindre la béatitude suprême. »

1. Pallegoix, *Descript.*, p. c.; *Dipāv.* 21, 28; 22, 60; *Mahāvamsa*, 212, 222.

2. D'après *Lalita-V.* 62, le 15 Vaiçākha est le jour de la conception.

3. *Travels*, 106.

quence de faits locaux. Quoiqu'il en soit, la description qu'on donne de la procession des statues montre que c'était une fête très importante. On employait pour la cérémonie plusieurs chars à quatre roues, chacun orné d'une tour de cinq étages ⁴ : cette grande carcasse était faite en bambou. Pour la consolider, il y avait au milieu un axe vertical, couronné d'un ornement en forme d'une lance à trois pointes (donc, un trident). Cette tour, semblable à un Dagob, était recouverte de toile blanche, sur laquelle on peignait ensuite toutes sortes d'images en vives couleurs. Après avoir sculpté des images des dieux et les avoir ornées d'or, d'argent et de lapis-lazuli, on les mettait sous des dais de soie brodée. Aux quatre coins on plaçait des statues représentant le Buddha assis, avec des Bodhisatvas qui l'accompagnaient. Il y avait peut-être vingt de ces chars qui faisaient solennellement leur entrée dans la ville, entourés de moines et de laïques. On avait préparé toutes sortes de jeux et d'amusements pour le peuple, tandis que les religieux offraient des fleurs et de l'encens. Les Brahmacârins eux-mêmes ne négligeaient pas d'offrir leurs hommages à chaque statue du Buddha qui passait. Pendant toute la nuit, la foule faisait brûler des lampes, s'amusant de jeux divers et apportant des offrandes. — * Fa 215 Hian assista à une fête semblable, mais célébrée à une autre date, du 1 au 15 du 4^e mois, dans le pays de Kia-cha ¹.

On s'attendait à ce que les Bouddhistes, au moins ceux du Nord, eussent célébré une fête dans le courant de la première semaine après la défaite de Mâra et de sa suite, car dans cette semaine, qui se terminait le 49^e jour après que Çâkya eut reçu la dignité de Buddha, eut lieu la mémorable

4. Donc, un Pañcaprâsâda.

1. Forme donnée par *Beal Travels*, 9. Legge, o. c. 18 lit K'ech-ch'â ; comp. sa note. — L'apparence bouddhique donnée par le voyageur chinois à la procession de Pâtaliputra est très suspecte : nous savons par lui-même que, de son temps, il n'y avait, dans cette ville, que deux couvents, avec une population totale de 6 à 700 moines, nombre absolument insignifiant.

conversion des deux premiers laïques, Trapusha et Bhallika ². Cependant, nous n'avons aucune preuve de la commémoration des deux marchands lors de la Vaiçākha-pûjā. Une souvenance vague de la fête védique du Soma, qui était un *Turāyaṇa*, a été peut-être conservée dans le nom de l'arbre sous lequel le Buddha a passé la septième semaine, c'est-à-dire Tārāyaṇa ³. Les Tibétains expliquent Tārāyaṇa comme arbre « du salut »; on peut aussi exprimer cela par les mots *pārāyaṇa* ou *parāyaṇa*, et ce mot est déclaré expressément synonyme de Turāyaṇa, de sorte que la ressemblance, frappante à première vue, de Tārāyaṇa et Turāyaṇa n'est probablement pas fortuite ⁴.

L'ancienne fête, célébrée lors de la pleine lune d'Āshāḍha est, encore de nos jours, une grande solennité, surtout pour les Vishnouïtes. Chez les fils de Çākya, cette date devait être doublement sacrée, d'abord parce que c'est à ce moment que le Maître prononça son premier sermon, au sujet du chemin du juste-milieu, et ensuite parce que c'est le commencement des quatre mois que dure la retraite. En effet, c'est alors qu'on célèbre au Siam la fête Khoo-Vasa ⁵, et à Ceylan la fête nommée Perra-herra ou Aehala-Keliya, c'est-à-dire, jeu d'Āshā-
216 ḍha ⁶. C'est la fête principale, la plus magnifique de toutes celles qu'on célèbre à Ceylan; il est d'autant plus étrange, semble-t-il, qu'on ne la célèbre nullement en l'honneur du

2. La tradition septentrionale (*Lalita-V.* 493) s'accorde, à cet égard, avec l'introduction du 80^e Jātaka. Le *Mahā-V.*, s'écartant de ces deux sources, place l'événement dans la quatrième semaine.

3. La tradition méridionale nomme l'arbre Rājāyatana, dont les synonymes sont Khirapāla, singh. Kiripalu. Rājāyatana repond ou sanser, *rājātana*, *rājādāna*; cette dernière forme, comme *rājādani*, désigne plusieurs essences d'arbres, et est, en tout ou en partie, synonyme de Kshitravṛksha, « arbre à lait »; de même dans *Lalita-V.*, p. c., le Tārāyaṇa est mis en rapport immédiat avec la Kshtrikā.

4. Il reste encore à examiner pourquoi on a pris un des nombreux arbres qui sont appelés « riches en lait » et *rājādāna* pour en faire le signe distinctif de la septième semaine.

5. Pallegoix, p. c.

Buddha, mais en celui de Vishṇu, qui, d'après quelques-uns, serait né ce jour-là¹. Comment les Singhalais, si irréprochablement orthodoxes, ont-ils eu l'idée de fêter Vishṇu ? voilà ce qu'on est en droit de se demander. Dans toute la légende, Vishṇu ne figure pas une seule fois comme personnage agissant ; il n'est pas même nommé, sauf dans des comparaisons, et alors même on le désigne par un synonyme. D'où vient cette hésitation à nommer l'aimable Dieu du jour ?² La même répugnance se retrouve d'une façon frappante dans le *Lotus*. Là, dans la scène par laquelle le livre s'ouvre, Çākyaṃuni trône dans toute sa majesté sur le Pic du Vautour, entouré de Disciples, de Bodhisatvas, d'hommes, de démons, de Nāgas, d'anges de différentes sortes et classes, et aussi de dieux supérieurs, comme Indra, le Soleil, Brahma et Çiva ; mais le nom de Vishṇu n'est pas prononcé. Comme Bhagavān Vishṇu ne pouvait être inconnu aux auteurs du livre, il doit ou bien être présent sous un autre nom dans l'assemblée générale du Pic du Vautour, sous le nom du Soleil ou d'Indra par exemple, ou bien être identique à Bhagavān Çākyaṃuni lui-même. Quand on tient compte du fait que la fête la plus considérable de Ceylan, celle qu'on célèbre le jour du premier sermon, lorsque le Dharma fut mis en mouvement, n'a pas lieu en honneur du Gotamide, mais de Vishṇu, on comprend ce qui en est. La fête la plus solennelle du Bouddhisme n'est pas bouddhique, même de nom ; et il n'est pas même nécessaire qu'elle le soit, car Buddha et Vishṇu sont identiques, ou, plus exactement, le premier n'est qu'une manifestation, une partie du second, et à certains égards moins vaste, donc moins sacré.

Ce qui distingue la fête de Vishṇu qu'on célèbre à Ceylan de la fête analogue dans l'Inde, c'est surtout que la première coïncide avec l'ouverture des prédications populaires. Un

1. Davy, *Account*, 170.

2. La statue de Vishṇu est cependant placée, dans les temples de Ceylan, à côté de celle du Buddha, et le dieu lui-même est protecteur de l'île : *Mahāv.*, 52.

témoin compétent ² donne une description animée des prédications et des fêtes pendant le temps de retraite des moines, que nous reproduisons en l'abrégeant un peu.

- 217 * La saison des pluies, *vassa*, est l'époque où les religieux prêchent l'Écriture au peuple. L'endroit où se font les prédications, appelé Banamaduva (salle où l'on prêche), est d'ordinaire un bâtiment temporaire, dont le toit s'élève en forme de terrasses superposées en se rétrécissant, de manière à faire escalier, ainsi qu'une pagode ou une pyramide en escalier. On trouve ces édifices sur le terrain de la plupart des Vihâras, mais on les élève aussi ailleurs temporairement, d'après le désir des personnes qui les font construire, afin d'accomplir une bonne œuvre. Au milieu de la nef il y a une sorte d'élévation où les moines prennent place, tandis que le peuple est assis tout autour sur des nattes. Les piliers et la toiture sont recouverts de toile blanche ; on y voit suspendues des lampes et des lanternes de papier colorié, en grand nombre et de formes diverses. On croit que c'est une chose méritoire si les auditeurs tiennent une lampe à la main ou sur la tête, tandis que les moines font leur lecture. Les femmes y figurent dans leurs plus beaux atours, les hommes sont habillés de coton blanc comme neige. De temps en temps, on entend des coups de tamtam ; la trompette sonne ; le tapage de la musique, le bruit des voix humaines, le retentissement des coups de fusil, le scintillement des lampes, tout cela fait une impression peu en rapport avec l'endroit et la cérémonie. Parfois on voit des troncs d'arbres dénudés, recouverts d'un tissu argenté, et dont les branches sont chargées de différents ornements qui ressemblent à des bijoux. Ces troncs doivent représenter l'arbre Kalpa, qui donne tout ce qu'on désire ; avec cette différence que ces arbres sont plutôt faits pour recevoir que pour donner, étant destinés à recevoir les offrandes des fidèles. Par-ci par-là, de

manière à attirer l'attention, est placé un vase de cuivre, qui reçoit les aumônes de la foule.

A une prédication qui eut lieu à Pantura, en 1839, on comptait près de cent religieux présents. La chaire était placée sur un axe, de sorte qu'elle tournait perpétuellement en rond. Pendant la nuit, on allumait des feux d'artifice. * Une 218 personne qui devait représenter un messager céleste, était vêtue comme un chef haut placé. Il était introduit par deux hommes en habit royal, ayant chacun une couronne sur la tête et une épée à la main. Un suivant, richement attifé, était monté sur un éléphant; un autre était à cheval. Cinquante hommes, revêtus d'uniformes anglais, tiraient continuellement des coups de fusil.

Le milieu de la nef est souvent occupé par plusieurs moines à la fois. Un d'eux lit un morceau de l'Écriture, d'un ton qui tient le milieu entre la récitation et le chant. Parfois, un moine récite le texte original en pâli, tandis qu'un autre traduit au fur et à mesure ce texte en langue vulgaire, mais c'est rare, le plus souvent, on ne récite que le Pâli, de sorte que le peuple ne comprend rien à ce qui se dit. Beaucoup d'auditeurs s'endorment; d'autres mâchent tranquillement leur bétel. Si l'on voit parfois des preuves du peu d'intérêt qu'on prend l'objet principal de la cérémonie, on n'aperçoit nulle part des traces de cette brutalité dont fait souvent preuve un public aussi mêlé dans des pays bien plus civilisés. Près de la salle, il y a des boutiques et des étalages, où l'on peut acheter des fruits, des gâteaux de riz et d'autres friandises; parfois aussi des vêtements et de la vaisselle. De malheureux aveugles et boiteux sont assis le long du chemin, pour recevoir des aumônes; de sorte que la fête est considérée, à la fois comme une occasion de s'amuser et de faire de bonnes œuvres : on peut la comparer à une kermesse. Toutes les fois que le prédicateur prononce le nom de Buddha, toute l'assemblée s'écrie, comme d'une seule voix : *Sādhu !* (c'est-à-dire : c'est bien).

— C'est le soir de pleine lune que le sermon est le plus couru.

En dehors des trois fêtes principales, un édit d'Açoka, cité plus haut, mentionne encore une quatrième fête, lors de la pleine lune de Pausha. On peut comparer à cette fête la célébration du jour le plus court de l'année, au moment où le soleil entre dans le signe du Capricorne ¹. Les Boud-
219 dhistes ^{*}, semble-t-il, ne célèbrent pas cette fête, au moins en tant que fête religieuse. Les Singhais reconnaissent quatre grandes fêtes, mais la quatrième, Alutsaul Mangale, n'a, autant que nous sachions, aucune signification ecclésiastique ¹. Au Siam aussi on célèbre quatre grandes fêtes annuelles, mais aucune de ces quatre fêtes ne coïncide avec la fin de décembre ou le commencement de janvier ². Les fêtes des Tibétains, des Chinois, des Mongols et des Japonais, sont en dehors de notre cadre, quelque important que soit le sujet en lui-même.

Parmi les fêtes religieuses célébrées à Ceylan, il faut compter l'exposition solennelle de la dent du Buddha, qui avait lieu le 15^e jour du troisième mois. Dix jours d'avance, dit Fa Hian ³, une proclamation était lancée par le roi, afin de préparer le peuple à cet événement important. Un personnage apte à cet office, revêtu d'habits princiers, faisait le tour de la ville, assis sur un éléphant magnifiquement harnaché, et rappelait au peuple, en battant la caisse, comment le Bodhisatva, pendant d'innombrables âges du monde, avait accompli de grandes œuvres de miséricorde, jusqu'à ce que, devenu Buddha, il proclama la Loi, convertit l'humanité et la délivra de la misère; comment, après avoir prêché pendant 49 ans, il atteignit le Nirvâna, il

1. Wilson, *Works*, II, 158, où l'on indique les points de ressemblance entre la fête indienne et le Jul des anciens Germains.

1. Davy, *Account*, 167.

2. Pallegoix, *Descr.*, p. c.

3. *Travels*, 155 (Legge, 105).

y a 1497 ans ⁴. Après avoir rappelé ces souvenirs, on annonçait que, dans dix jours, la dent du Buddha serait découverte et transportée au Vihâra d'Abhayagiri ; chacun était invité à réparer les routes, à orner les rues et à répandre des fleurs. Après que la cérémonie avait été ainsi annoncée, on plaçait par ordre du roi, des deux côtés de la grande route, des images des 500 métamorphoses du Bodhisatva.

* Autrefois chez les Bouddhistes (au moins chez ceux du 220 Nord) c'était l'usage que le Roi convoquât tous les cinq ans une grande assemblée, d'ordinaire dans l'un des trois premiers mois de l'année. Déjà à l'époque védique les Indiens connaissaient le lustre, aussi bien que les Romains, et dans les édits d'Açoka ¹ il est question plus d'une fois de fonctionnaires royaux et d'inspecteurs d'affaires ecclésiastiques, qui parcourent le pays tous les cinq ans, par ordre d'Açoka, avec la mission, entre autres, de cultiver la piété chez ses sujets ².

Les renseignements fournis par les pèlerins chinois sont beaucoup plus détaillés, et surtout beaucoup plus nets. Du temps de Fa Hian le trône du Kia-cha était occupé par un roi orthodoxe, qui avait l'excellente habitude de convoquer l'assemblée quinquennale, Pan-che-yu-sse ³. Les religieux de l'Église universelle étaient invités à se trouver à l'assem-

4. Le pèlerin reproduit les paroles-mêmes du héraut et, comme le remarque le traducteur, ce nombre, placé ici dans le texte, doit nous étonner. D'après le calcul des Singhalais en effet, il n'y avait qu'un intervalle de 950 ans environ entre l'an 543 avant J.-C., date officielle du Nirvâna, et l'an 410 environ après J.-C., date de la visite de Fa Hian. Comme la chronologie singhalaise était déjà fixée longtemps avant l'arrivée de Fa Hian, on peut supposer que quelque Chinois aura corrigé la leçon originale, pour la mettre plus d'accord avec la date reconnue en Chine.

1. Edit III chez M. Senart, *Inscriptions de Piyadasi*, I, 74-92 ; édit spécial de Dhauli et de Jaugada, pl. VIII et IX dans Cunningham, *Corpus Inscr.*

2. La traduction du terme *anusamyâna* donnée par M. Senart (p. 9) nous semble inadmissible, vue la signification du sanscrit *anusamyâna* et celle du pâli *anusamyâti*.

3. Corruption du sanscrit *pañcavarsha*, *pañcavarṣika*, dans *Dīvyavadāna*, 242, 398, 403, 419, 429, où Açoka est représenté célébrant la fête.

blée. On ornait les sièges des vénérables seigneurs de drapaux de soie et de dais. En outre, on dressait un trône élevé, orné d'or et d'argent. Le roi ouvrait la cérémonie en faisant des offrandes, en même temps que les dignitaires qui l'accompagnaient ; puis il exhortait ses ministres à continuer dans le même esprit l'œuvre pie. Toutes ces cérémonies occupaient quelques journées. Puis le roi cédait son palefroi ; le vizir et les grands du royaume suivaient son exemple, et donnaient par dessus le marché aux moines des étoffes de laine blanche et toutes sortes d'objets précieux. Tout cela était donné en public, mais seulement pour la forme, ou plutôt mis en gage : plus tard, on rachetait ces objets aux moines contre paiement d'une certaine somme ⁴.

221 Le compatriote de Fa Hian, qui entreprit deux siècles plus tard le pèlerinage en Terre Sainte, * parle souvent de ces assemblées quinquennales, auxquelles il donne le nom de Grande Assemblée de la Délivrance (ou de la Rédemption), Mahāmokshaparishad. Le roi de Bamian qui régnait du temps de Hiuen Thsang, était, lors de la célébration de l'Assemblée de la Rédemption, un modèle de libéralité : « Il donne tout au couvent (où se tient l'assemblée), depuis les bijoux de la couronne jusqu'à sa femme et ses enfants ; après avoir épuisé toutes les ressources du trésor royal, il se donne lui-même. Ensuite, les ministres et les magistrats viennent voir les moines, et leur offrent de riches présents, afin de racheter les membres de la famille royale ¹. » La cérémonie roulait sur un jeu de mots : le mot Moksha, qui signifie dans un sens élevé « Délivrance, Rédemption, » veut dire proprement « rachat ». On peut aussi entendre par Moksha « abandon », et le nom, pris dans ce sens là, n'était pas moins juste, la fête étant, pour les grands personnages, une occasion de faire abandon de leurs biens. En effet, des largesses princières

⁴ *Travels*, 15.

¹ *Vie de H. Th.* 374 ; *Mém.* I, 38.

étaient un accompagnement nécessaire de la cérémonie. Le roi de Kapiça, un zélé adorateur des Trois Joyaux, convoquait régulièrement une assemblée quinquennale, et distribuait alors largement des aumônes aux pauvres, aux veuves, aux orphelins ².

Le roi Harsha, surnommé Çilāditya ³, le puissant roi de Kanauj et ami de Hiuen Tshang, avait la même habitude. Le même prince convoquait en outre annuellement une assemblée d'une toute autre nature, à savoir une sorte de congrès international ou de concours, où des religieux de tout pays pouvaient donner au public des preuves de leur habileté dans l'art de disputer et d'interpréter les textes. Le roi lui-même était juge du concours. * Il appelait près de lui, sur les 222 marches de son trône, ceux qui avaient donné à la fois des preuves de leur talent, et s'étaient signalés par leur vertu ; il causait un moment avec eux, ou, comme Hiuen Tshang s'exprime plus solennellement, « il recevait de leur bouche l'enseignement de la Loi ». Quant à ceux qui avaient donné des preuves de bonne volonté et qui étaient d'une conduite irréprochable, mais qui n'avaient pas brillé par la science et l'érudition, il se contentait de leur donner un témoignage de bonne conduite, ou, pour nous servir des expressions du pèlerin, « des assurances d'estime et de respect. »

Un concours particulièrement brillant fut tenu à Kanauj, lorsque Hiuen Tsang vint dans la ville, sur l'invitation de Çilāditya ¹. La réunion eut lieu, à ce qu'il semble, lors des fêtes du nouvel an ; on n'y voyait pas moins de 18 princes de

2. *Vie de H. Th.* 392.

3. *Voy. des Pèl. B.* I, 113. II, 252. Le Chinois nous raconte aussi qu'un Çilāditya antérieur, roi de Málava, convoquait tous les ans une grande Assemblée de la Délivrance (p. 205). C'est bien possible ; cependant, ce prince, tout en étant ce qu'on appelle dans l'Inde un Baudha, c'est-à-dire un Jaina, n'était pas ce que nous appelons un Bouddhiste. La déclaration du voyageur, que le pieux prince était un adorateur des Trois Joyaux, ne prouve rien : Triratna est aussi un terme connu chez les Jainas.

1. *Vie de H. Th.* 243.

l'Hindoustan, 3,000 moines du Hinayāna et du Mahāyāna, 2,000 brahmanes et Jainas, et environ 1,000 religieux du collège de Nālandā.

Sur le terrain destiné à la fête, le roi avait fait dresser deux vastes hangars, dont chacun pouvait loger un millier de personnes, et qui étaient destinés en outre à abriter la statue du Buddha. Cette statue, fondue en or le jour-même, fut mise sur un éléphant et transportée ainsi. Le roi, qui prenait lui-même part à la procession, s'était, pour cette occasion, déguisé en Indra, avec un chasse-mouches blanc à la main, et marchait à droite de la statue; à gauche de celle-ci s'avancait le roi Kumāra ², qui s'était déguisé en Brahma, et portait un parasol magnifique. Derrière le Buddha marchaient gravement deux éléphants, chargés de paniers pleins de fleurs; derrière ceux-ci venaient 300 éléphants pour les hôtes.

Le cortège s'étant approché d'un terrain clos où devait avoir lieu la cérémonie, le roi donna l'ordre de porter la statue du Buddha dans le temple qu'on y avait construit à cet effet et de
 223 le placer sur un trône magnifique; * après quoi, il rendit hommage à la statue en même temps que le savant docteur chinois. Puis il demanda aux différents princes de faire entrer les moines et les savants les plus éminents de chaque pays. Il fit donner de la nourriture à ceux qui ne pouvaient être admis, faute de place. Ceux qui avaient pu entrer étaient régalez et comblés en outre de dons. Hiuen Tshang et les autres religieux reçurent à cette occasion des cadeaux précieux : un bassin en or pour le culte du Buddha, une tasse, sept aiguères, un bâton de moine, le tout également en or, 3,000 pièces d'or et 3,000 vêtements de coton de première

2. Roi de Kāmarūpa; son vrai nom était Bhāskaradyuti ou Bhāskaravarman. *Voy. des Pèl.* B. I, 391; *Harshacarita*, 187. Le pèlerin ne nous cache pas que ce prince ne croyait pas à la Loi de Buddha : ce détail ôte toute valeur à l'apparence bouddhique de la mascarade.

qualité. Tous ces cadeaux, étaient proportionnés aux mérites de ceux qui les recevaient ¹.

Après cette distribution, le roi pria le Maître de la Loi (ou, comme nous dirions, le docteur en théologie) Hiuen Thsang, de vouloir bien présider l'assemblée. Celui-ci occupa alors le siège présidentiel, et fit donner lecture de ses thèses par un docteur en théologie de l'université de Nâlandâ; il eut soin, en outre, d'en faire afficher une copie à la porte de l'enceinte, afin de provoquer les critiques du public, ou plutôt en guise de défi; car la pièce portait comme souscription : « Si quelqu'un découvre dans ce qui précède un seul mot erroné et se montre capable d'une réfutation, je lui donnerai ma tête en signe de reconnaissance ».

Cet écrit resta affiché jusqu'au soir, sans que personne osât relever le gant. Le docteur attribua ce silence à l'invincibilité de ses thèses.

Personne n'ayant pris la parole, le roi leva la séance, et chacun retourna chez soi.

Le lendemain matin, on rendit de nouveau hommage au Buddha; on organisa de nouveau une procession, * et l'on se 224 réunit comme la veille. Les choses se passèrent ainsi pendant cinq jours de suite, sans que personne osât entrer en lice contre le terrible docteur du Mahâyâna; l'attitude de celui-ci exaspéra tellement les partisans du Hinayâna (que le Chinois traite peu charitablement d'hérétiques), qu'ils tramèrent un complot pour l'assassiner.

Le roi, instruit de ce qui se préparait dans l'ombre, fit répandre une proclamation ainsi conçue : « Les partisans de l'erreur obscurcissent la vérité, cela s'est vu depuis longtemps. Ils calomnient la sainte doctrine et séduisent indigne-ment le peuple. S'il n'y avait pas de sages d'un mérite

1. Il est vrai qu'il est défendu aux religieux de recevoir de pareils cadeaux, mais la naïve franchise avec laquelle le pèlerin mentionne ces largesses semble prouver que même les hommes les plus pieux ne croyaient pas que la prohibition fût applicable aux temps dégénérés dans lesquels on vivait.

supérieur, comment pourrait-on découvrir leur mensonge ? Le Maître de la Loi, venu de la Chine, homme doué d'une rare intelligence et dont la conduite commande l'estime et le respect, voyage dans ce royaume pour déraciner les erreurs, mettre en lumière la sublime Loi et sauver les aveugles mortels des ténèbres qui les enveloppent. Cependant, les partisans des erreurs les plus extravagantes, au lieu de rougir de honte, osent former des complots odieux et menacer sa vie. Tolérer une telle conduite, ce serait promettre l'impunité aux plus horribles attentats. Si, dans la multitude, il se trouve un seul homme qui attaque ou blesse le Maître de la Loi, je lui trancherai la tête, et je ferai couper la langue à quiconque se rendra coupable envers lui de calomnie ou d'injure. Tous ceux au contraire qui, confiants en ma justice, voudront exprimer leurs opinions d'une façon convenable, pourront être assurés qu'ils jouiront d'une pleine liberté ».

Cette proclamation eut l'effet désiré : les partisans de l'erreur se retirèrent et disparurent, de sorte que dix-huit jours se passèrent, sans que personne eût le courage de commencer une dispute.

Le soir qui précéda la clôture du concours, le Docteur profita de l'occasion pour exalter encore une fois le Mahâyâna, et pour louer avec enthousiasme les perfections et les mérites du Buddha.

Les résultats de la victoire remportée par Hiuen Tshang, 225 furent éclatants. * Innombrables étaient ceux qui abandonnèrent les vues étroites du Hinayâna pour embrasser les principes sublimes du Mahâyâna. Le roi le combla d'honneurs, les Mahâyânistes le surnommèrent « le Dieu du Mahâyâna », tandis que les Hinayânistes, pleins de gratitude de ce qu'il les avait délivrés de l'erreur, lui donnèrent le titre de « Dieu de la Délivrance ».

Un des faits les plus importants qui ressortent du récit qu'on vient de lire est la relation tendue entre les deux grandes

fractions de l'Église septentrionale qui depuis longtemps se disputaient la prééminence. Le Docteur ne triompha pas des incrédules, des Jainas, des tenants de sectes brahmaniques, mais de ses propres coreligionnaires. Il jubile et prétend que Harsha jubilait, au sujet de la défaite des Bouddhistes d'une doctrine différente de la sienne, et donne à entendre, sans équivoque ni réticence, qu'il les croit capables d'assassinat. Quant à nous, nous croyons qu'une peur quelque peu excessive avait troublé l'esprit du Docteur chinois; que ses adversaires, partisans du Hinayāna, n'étaient pas aussi noirs qu'il nous les dépeint ¹; mais nous devons remarquer en même temps que le profond mépris qu'inspiraient, aux Mahāyānistes plus cultivés et plus érudits, leurs coreligionnaires d'une tendance plus ascétique, perce déjà dans le *Lotus*. Ces mauvaises relations entre les deux écoles sont un fait qu'on ne peut négliger en étudiant l'histoire ecclésiastique, à laquelle nous passons maintenant.

1. L'excellent homme avait certainement oublié à ce moment ce qu'il avait lui-même témoigné auparavant au sujet des Hinayānistes du couvent du Bois Noir (*Tāmasavana, Mém. I, 200*) : qu'ils se distinguaient par la pureté de leur vertu et la noblesse de leur caractère.

LIVRE QUATRIÈME

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

CHAPITRE PREMIER

PREMIÈRE PÉRIODE JUSQU'A AÇOKA

1. — SOURCES. CHRONOLOGIE.

* Les événements les plus importants de l'époque primitive de l'Église ont été transmis à la postérité dans des notices qui, quoique différant beaucoup entre elles, trahissent cependant une origine commune. C'est une question très difficile de décider laquelle des traditions venues jusqu'à nous, dans tel cas donné, est celle qui s'écarte le moins de cette source primitive, car nous n'avons aucun témoignage émanant de personnes placées en dehors de la Congrégation et qui, par leurs déclarations, pourraient influencer notre jugement en tel ou tel sens. Le plus ou le moins d'autorité que nous aurons à attribuer à telle ou telle tradition dépendra donc entièrement du contenu et de la forme de la tradition elle-même.

Les sources pour la première période de l'histoire ecclé-

siastique peuvent être distinguées à première vue selon qu'elles sont d'origine méridionale ou septentrionale, et cette distinction s'applique aussi aux époques postérieures. Il faut remarquer en outre, que les sources de la première classe ne représentent que l'opinion d'une seule des sectes du clergé 227 singhalais, * celle du Mahāvihāra (le Grand Monastère « Marmoutiers ») tandis que les traditions septentrionales dérivent de sectes diverses ¹.

Malgré les divergences plus grandes qu'offrent les sources septentrionales, elles s'accordent, à peu d'exception près, à placer le règne d'Açoka le Maurya plus d'un siècle après le Nirvāṇa, tandis que les Singhalais admettent que l'intervalle entre les deux événements a été deux fois plus grand ; par suite de cette divergence, les derniers admettent trois Conciles de la première époque, tandis que les Septentrionaux n'en comptent que deux.

En comparant les indications chronologiques des Bouddhistes septentrionaux avec celles des Singhalais, on s'aperçoit bientôt que les derniers ont mis beaucoup plus de soin à développer (ou à conserver) un système chronologique que les premiers. Les deux chroniques et Buddhagosa donnent une liste complète des rois du Magadha, et une autre des monarques de Ceylan, depuis l'an 1 jusqu'à Açoka, en mentionnant la durée de chaque règne. Cette liste s'accorde sur certains points avec celle qu'on trouve dans les Purāṇas et dans les écrits jainiques ; mais sur d'autres points elle s'en écarte. Il est difficile de dire laquelle des trois listes est la pire ; il n'est pas impossible que celle des Singhalais soit

1. Dans la première classe il faut ranger les sources suivantes : le Culla-Vagga, XI et XII ; les chroniques Dipavanisa et Mahāvamsa ; le Mahābodhivamsa ; le commentaire par Buddhagosa, intitulé Samanta-Pāsādikā (édité par le prof. Oldenberg dans *Sutta-Vibhaṅga*, I, 283 ss.) ; dans la seconde classe : l'appendice à la biographie de Çākyaṃuni, chap. XIII (Schieffner, 305) ; l'Histoire du Bouddhisme par Tāranātha ; on peut y joindre les renseignements fournis par Hiuen Tshang et Fa Hian.

encore la meilleure ²; cependant on ne peut pas s'y fier — et c'est tout ce qu'on a besoin de démontrer ici.

* La série des rois du Magadha après le Nirvāṇa commence 228 avec Ajātaçatru, qui avait gouverné 8 ans au moment de la mort du Buddha, qui gouverna encore 24 ans après et fut assassiné par son fils Udāyin, Udayi-Bhadra ou Udaya-Bhadra. Celui-ci fut tué à son tour par son fils Anuruddha, après 16 ans de règne. Anuruddha fut tué par son fils Muṇḍa, et celui-ci subit le même sort de la part de son fils Nāga-Dassaka ¹. Le total des années de règne d'Anuruddha et Muṇḍa est 8 ans ². Nāga-Dassaka occupa le trône pendant 24 ans, au bout desquels il fut déposé. Suivirent Çiçunāga avec un règne de 18, et son fils Kāla-Açoka avec un règne de 28 ans. A ce dernier succédèrent ses dix fils, gouvernant à la fois, qui régnèrent ensemble pendant 22 ans, pour être remplacés par les 9 Nandas, qui eux aussi restèrent au pouvoir pendant 22 ans. Alors Candragupta, fondateur de la dynastie des Mauryas, s'empara du trône; il gouverna pendant 24 ans ³; son fils Bindusāra pendant 28 ans. Le fils du dernier, Açoka, monta donc sur le trône l'an 214 après le Nirvāṇa, quoique, d'après nos sources, il ne fût couronné comme empereur de l'Inde entière que quatre ans plus tard, l'an 218 ⁴.

2. Une comparaison critique de la chronologie des Singhalais et de celle des Jainas se trouve dans un mémoire du prof. Jacobi dans la *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXXIV, 185 (comparer les objections du prof. Oldenberg, même vol., p. 751) et XXXV, 667.

1. Ou Nāga-Dāsaka.

2. Buddhaghosha a 18; c'est une faute, car, en additionnant les années jusqu'au départ de Mahendra, on aurait 246, tandis que la somme doit être 236, ainsi que le dit Buddhaghosha lui-même.

3. *Mahāvamsa*, 23, dit par erreur 34.

4. Une source septentrionale s'accorde, en partie, avec la liste que nous venons de donner. Les noms sont : Ajātaçatru, Udayi-Bhadra, Muṇḍa (c'est-à-dire le Chauve), Kākāvarṇin (c'est-à-dire, celui qui a la couleur de la Corneille, le Noir), Sahālin ou Sapālin, Tulakuci, Mahāmaṇḍala (c'est-à-dire celui qui a un grand cercle ou un grand disque), Prasenajit, Nanda, Bindusāra, Açoka; Burnouf, *Introd.* 358; comp. Tāranātha, 287, où l'on trouve quelques divergences.

Quel lecteur, en parcourant du regard cette répétition monotone de parricides, au début de la série, n'a songé immédiatement à la déposition d'Uranus par Saturne, et de celui-ci par Jupiter? Comme mythe, le récit est irréprochable, comme fait historique il est impossible, et il est facile de le démontrer, à l'aide d'un calcul très simple. Rappelons-nous qu'Udâyin est né le jour même de la mort de Bimbisâra, et mettons en avant l'hypothèse possible, bien qu'assez peu probable, que chacun des trois parricides qui occupent le milieu 229 de la série ait été réjoui, à l'âge de dix-sept ans, * par la naissance du fils destiné à l'assassiner, il s'ensuivra qu'Udâyin, au moment où il tua, étant âgé de 32 ans, son père Ajâtaçatru, avait un fils Anuruddha, âgé de 15 ans. Celui-ci commit le parricide habituel 16 ans plus tard, lorsqu'il avait atteint l'âge de 31 ans, et son aimable fils Muṇḍa celui de 14 ans. Comme ce dernier fut assassiné 8 ans plus tard — après avoir commis lui-même un parricide dans l'intervalle — lui, Muṇḍa, doit avoir eu, à l'âge de 22 ans, un fils, Nâga-Dassaka, déjà capable d'assassiner son père. Nous voyons donc que la première partie de la liste n'est pas digne de foi, quand on considère les chiffres donnés comme exprimant de véritables dates historiques; à tout autre point de vue, les nombres sont peut-être très exacts ¹.

Les autres éléments du calcul sont également suspects. D'après la chronique la plus ancienne, le règne de Çiçunâga dura dix ans et non dix-huit; après lui vinrent les dix frères, qui régnèrent pendant 22 ans; ailleurs, le même chroniqueur raconte que Çiçunâga eut comme fils et successeur Açoka, surnommé Kâla ²; les Nandas sont absolument inconnus à cet auteur. L'auteur de la chronique plus moderne déclare

1. *Dīpav.* 5, 98, comp. 5, 25 et 80; 4, 44. On voit par le passage 5, 99 qu'on confondait ou identifiait Çiçunâga avec son fils Kâla-Açoka, peut-être à bon droit.

2. C'est-à-dire le Noir; ce qui rappelle Kâkavarṇin, « de la couleur de la corneille »; comp. la note 4 de la p. 228.

que les dix frères sont identiques aux neuf Nandas ³ et donne aux deux groupes le même nombre d'années de règne, à savoir 22. On dirait que la séparation des Dix et des Nandas et le dédoublement du nombre d'années, ne sont que des subterfuges, imaginés afin de couvrir un déficit dans le calcul.

Les contradictions de la tradition méridionale n'en restent pas là. Les Birmans ne donnent à Nâga-Dassaka que quatre ans de règne, au lieu de 24, il serait donc mort en l'an 52 après le Nirvâna ⁴ et, bien qu'ils sachent raconter avec toutes sortes de détails circonstanciés comment le peuple se souleva contre la dynastie des parricides et proclama, à l'unanimité, Çiçunâga comme roi, ⁵ ils ne font pas monter ce dernier sur ²³⁰ le trône avant l'an 63 du Nirvâna (toujours dix ans plus tôt que d'après la chronique plus récente). Ce n'est qu'en réduisant les années à des minutes ou à des heures qu'on pourrait expliquer l'intervalle entre la déposition de Nâga-Dassaka et l'élévation au trône de Çiçunâga. La même source ¹ s'accorde avec la liste singhalaise en ce qui concerne la durée du règne de Kâla-Açoka, pour s'en écarter immédiatement après, en donnant neuf, au lieu de dix, comme nombre des fils qui succédèrent à ce roi. Le premier des neuf frères s'appelait Bhadrasena, le dernier Dza Nanda, le total des années de leurs règnes étant 33. En comparant ces traditions, toutes méridionales, on arrive au résultat que $22 = 33 = 44$, et que les 10 Frères = les 9 Nandas.

Ce qui frappe le plus dans les traditions des Birmans, c'est le nom de Bhadrasena, car celui-ci est nommé ailleurs ² comme le fils ou le descendant d'Ajâtaçatru, Dans le Dipavaṃsa, comme nous l'avons remarqué en passant, Çiçunâga

3. *Mahāvamsa*, 23.

4. Bigandet, II, 114; d'après la liste singhalaise, ce serait en l'an 72.

1. Ouvrage cité, 124. Dans le *Mahâbodhivaṃsa*, 98, on donne le nom de chacun des 10 fils, après viennent les 9 Nandas, dont on donne aussi les noms.

2. *Çatapatha Brâhmana*, 5, 5, 5.

est confondu ou identifié avec Kâla-Açoka, le père avec le fils. Posons donc Çiçunâga=Kâla-Açoka; alors, comme Bhadrâsena est dit le fils de ces deux personnages identifiés, aussi bien que d'Ajâtaçatru, Çiçunâga, autrement dit Kâla-Açoka, sera identique à Ajâtaçatru. En outre, Udâyin ou Udayi-Bhadra, est connu à tous les Indiens, sauf aux Bouddhistes³, comme fondateur de Pâtaliputra; il est mentionné comme tel chez Garga⁴, qui le désigne comme fils de Çiçunâga. D'après les Bouddhistes, c'est Kâla-Açoka qui a fondé Pâtaliputra, ce qui nous conduit à identifier Kâla-Açoka, fils de Çiçunâga, avec Udayi-Bhadra (Bhadrâsena), fils d'Ajâtaçatru; ce qui nous amène de nouveau à la conclusion que Çiçunâga et Ajâtaçatru sont uns, comme nous l'avons déjà vu. Chez les Jainas, Udayâçva (autrement dit Udâyin) est donné comme
 234 petit fils de Bimbisâra⁵, et dans la liste singhalaise il figure à la même place. Il est vrai que les Purânas nomment Udayâçva comme arrière-petit-fils de Bimbisâra; mais cela ne détruit pas l'identification d'Udaya-Bhadra avec Kâla-Açoka, puisque Hiuen Tshang mentionne expressément⁶ un Açoka comme un arrière-petit-fils de Bimbisâra; ce qui est détruit, c'est l'accord dans les traditions à l'égard du nombre de générations intermédiaires. Or, ce nombre peut être réduit, si l'on prend comme base l'erreur (ou ce qu'on voudra appeler ainsi) du Dipavaṃsa, d'après laquelle Çiçunâga et Kâla-Açoka sont le même personnage. Dans ce cas, Ajâtaçatru, Çiçunâga, Kâla-Açoka, Udâyi-Bhadra — nous pouvons, en passant, placer dans la compagnie notre vieille connaissance, Kâla-Udâyin, le messager du printemps — se laisseraient ramener à une seule personnification portant des noms divers, ou bien à deux personnifications.

Même en admettant que les rois du Magadha, y compris le

3. Jacobi, dans la *Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellschaft*, XXXV, 668.

4. *Bṛhat-Samhitâ*, préface, 36; la forme Udadhî, qu'on y lit, est évidemment une corruption ou une mauvaise leçon pour Udayî.

5. Tome I, p. 229.

dernier Nanda, avec les chiffres qui expriment la durée de leur règne, soient autre chose que de simples mythes, nous arrivons au résultat que toutes les traditions qui les concernent sont trop fabuleuses pour qu'on puisse les prendre pour base de recherches historiques. Avant Candragupta la chronologie des sources indiennes et singhalaises, sans exception, n'est pas utilisable pour l'historien. Il ne s'ensuit cependant pas que l'histoire ecclésiastique officielle soit indigne de confiance. Afin de juger de ce point, nous devons d'abord faire connaissance avec les deux (ou les trois) premiers Conciles.

II. — LE PREMIER CONCILE.

* Nous avons déjà raconté ¹ comment Kâçyapa le Grand, 232 que le Seigneur avait désigné comme son successeur immédiat, n'était pas présent au Nirvâna, comment il n'apprit la triste nouvelle qu'une semaine plus tard, de la bouche d'un Âjivika, qu'il avait rencontré en route; comment Subhadra, qui était devenu moine peu de temps auparavant, étant déjà âgé, manifesta une joie indécente de ce qu'on fût délivré de l'autorité du maître, bien qu'il n'eût pas encore eu l'occasion de subir cette autorité ².

La tendance dangereuse de ces propos inconvenants du vieux Subhadra n'échappa pas à Kâçyapa et lui causa des soucis bien compréhensibles. Il craignit qu'on n'essayât d'enfreindre la Loi et les institutions; que le droit et la règle ne fussent opprimés, que l'injustice et l'anarchie ne finissent

1. Tome I, p. 229.

2. D'après une tradition septentrionale, un certain Subhadra, surnommé « le dernier des Disciples » était déjà mort avant le Buddha (t. I, 226); le fauteur de troubles était donc probablement un homonyme; dans une autre source, mention est faite de Bhadra, comme incarnation de Satan, comme fauteur de troubles et semeur de zizanies, l'an 137 après le Nirvâna, du temps du second Kâçyapa, c'est-à-dire dans une autre version des événements du temps du concile sous Kâçyapa le Grand; Târanâtha, 52 et 298.

par triompher. Afin de prévenir ces malheurs, il proposa aux moines de réunir une grande assemblée, où l'on sanctionnerait, d'un commun accord, la Loi et les règles établies. Les frères ayant approuvé cette proposition, il choisit 499 d'entre les moines les plus capables, avec exclusion d'Ānanda, qui était, il est vrai, le plus savant de tous, mais n'avait pas encore atteint la dignité d'Arhat. Les frères furent d'avis qu'il fallait négliger ce détail, et prièrent Kāçyapa d'admettre Ānanda à l'assemblée. Le grand patriarche ne fit aucune objection, d'autant plus qu'il y avait juste une place à prendre et que, de cette manière, il y aurait un nombre complet de 500 moines qui assisteraient à l'assemblée, sans compter le président.

Après ces mesures préliminaires, il fallait fixer le lieu où
 233 se réunirait l'assemblée. * Le sentiment général désigna Rājagṛha comme la localité la plus convenable et, par conséquent, le président proposa, dans une assemblée du chapitre, de demeurer pendant la saison des pluies à Rājagṛha, et de réunir là le Concile.

Cette proposition étant adoptée, les Anciens partirent pour Rājagṛha, dans le but de réunir le Concile dans le cours du deuxième mois, en consacrant le premier mois à la réparation de ce qui était brisé et disloqué. C'est ce qui fut fait ¹.

La veille de la première réunion de l'assemblée, Ānanda se dit en lui-même : « Il ne me sied pas, à moi qui ne suis pas encore Arhat, de venir demain à l'assemblée ». Il resta éveillé presque toute la nuit, pensant à l'état de son corps,

1. Buddhaghosha (*Samanta-Pāsādikā*, dans *S. Vibh.* 1, 283 ss., comp. *Bodhi-vāṃsa*, p. 85 ss.) raconte en détail comment Ānanda, après que Kāçyapa avec une moitié et Anuruddha avec l'autre moitié des moines furent partis pour Rājagṛha, alla, avec le pot à aumônes et le vêtement du Maître (de Kusinārā) à Ćrāvastī, pour se rendre ensuite à Rājagṛha. A Ćrāvastī il y eut de grandes lamentations, lorsqu'on vit Ānanda sans le Maître ; le Disciple prononça un sermon sur l'inconstance des choses, nettoya l'appartement du Buddha dans le couvent de Jetavana, ainsi qu'il avait l'habitude de faire, fit réparer le couvent et partit enfin pour Rājagṛha.

jusqu'à ce qu'il s'endormit vers la matinée. Et voilà, à peine sa tête avait-elle touché le coussin, que ses pieds ne touchèrent plus à terre; au même moment qu'Ānanda était détaché de la terre, son esprit ² fut délivré des impuretés, de sorte qu'il vint à l'assemblée revêtu de la dignité d'Arhat ³.

Au commencement du Concile, le président déclara, qu'avec l'approbation du chapitre, il se proposait d'interroger Upāli au sujet de la discipline, sur quoi le dernier répondit que, si le chapitre l'approuvait, il était prêt à répondre. Kāçyapa prit alors de nouveau la parole * et ²³⁴ adressa à Upāli cette question : « Vénérable frère Upāli, où a été proclamé le premier des (quatre) articles relatifs aux péchés mortels? » — « A Vaiçālī ». — « A propos de quelle personne? » — « A propos de Sudinna (Sudatta), le fils de Kalanda ». — « A propos de quelle affaire? » — « A propos de fornication ¹ ». — C'est ainsi qu'Upāli fut interrogé sur le sujet du premier des articles relatifs aux péchés mortels, ainsi que sur l'occasion (qui y avait donné lieu), la personne, la (première) proclamation, la répétition de la proclamation, la faute (dont on se rend coupable en chaque cas), et les cas de non-responsabilité.

Puis vint la question relative au lieu où avait été proclamé le deuxième article. Upāli répondit : « A Rājagrha ». — « A propos de quelle personne? » — « A propos de Dhanika,

2. C'est-à-dire sa lumière.

3. L'assemblée fut tenue à l'entrée de la grotte Saptaparna, au mont Vairbhāra. C'est là qu'Ājātaçatru avait fait arranger une galerie d'une beauté enchantresse, munie de toutes les splendeurs et de tous les comforts imaginables. C'est ce que dit Buddhaghosha, qui ajoute, qu'il y avait alors à Rājagrha 18 grands couvents, tous très délabrés et négligés; les moines comprirent qu'il fallait mettre de l'ordre dans ce chaos, autrement les hérétiques eussent dit : « les disciples de l'ascète Gautama ont eu soin des couvents pendant sa vie, mais maintenant qu'il est mort, ils les négligent ». — Une version septentrionale intéressante de ce récit se trouve dans *Mahāvastu*, I, 69 ss.

1. L'historiette racontée *Sutta-V.*, I, p. 11.

le fils du potier ». — « A propos de quelle affaire ? » — « A propos de vol ² ». — Puis on fit les mêmes questions que plus haut. L'interrogatoire fut continué de même pour les autres articles, et l'on apprit de la bouche d'Upāli que le troisième cas de péché mortel ne s'était présenté qu'à Vaiçāli ; les coupables étaient plusieurs moines qui avaient commis suicide ³. Le quatrième article, proclamé par le Maître, également à Vaiçāli, se rapportait au cas de quelques religieux qui abusaient de la bêtise des paysans en s'attribuant mutuellement des dons surnaturels, et avaient réussi ainsi à faire bombance aux dépens des gens ⁴. De la même façon que le titre des Péchés mortels, fut traité par la suite le règlement entier, celui des moines aussi bien que celui des religieuses.

Après qu'on eut traité de la discipline (le Vinaya), le président proposa de passer à l'examen du Dharma, le dogme ⁵ ;
 235 il le ferait en adressant des questions à Ānanda, * auxquelles celui-ci répondrait. On approuva cette proposition. Le président : Vénérable frère Ānanda, où a été prononcé le Brahmajāla-Sutta ? ¹ » — « Entre Rājagṛha et Nālandā, près de la Perche du manguier (Āmrayashtikā). » — « A propos de quelle personne ? » — « A propos de Suppiya, le moine mendiant et de Brahmādatta, l'étudiant ». — C'est ainsi que Kāçyapa demanda l'occasion et la personne du Brahmajāla-sutta. Puis, il demanda où et en quelle compagnie le

2. Le cas dont traite *Sutta-V.*, I, p. 41.

3. *Sutta-V.*, I, p. 68.

4. *Sutta-V.*, I, p. 87 ; le commentaire historique, donné dans ce passage, est en contradiction avec les termes formels du règlement et de la formule des vœux monastiques, qui défendent qu'on s'attribue à *soi-même* une sagesse surnaturelle, mais qui ne parlent pas du cas où quelqu'un attribuerait ce don à un autre.

5. Le Dharma doit ici comprendre l'Abhidharma ; dans *Culla-V.*, p. 293, on dit que les disciples fixèrent les *trois* Piṭakas, mais ce morceau n'est qu'une table des matières et ne fait pas partie du véritable texte.

1. C'est le premier Sutta du Sutta-Piṭaka.

Maitre avait prononcé le Sāmañña-phala Sutta ². Ānanda répondit : « A Rājagṛha, dans le verger aux manguiers de Jīvaka et en société d'Ājātaśatru ». — Et ainsi on continua, par demandes et réponses, jusqu'à ce qu'on eût passé en revue les 5 collections ³ qui composent le Sutta-Piṭaka.

Ceci fait, Ānanda prit la parole, pour faire une communication, ainsi conçue : « Le Seigneur m'a parlé, lors de son Nirvāṇa, de la possibilité que les moines, après son départ, eussent le désir d'abolir les détails secondaires et très secondaires de la discipline. » Cette communication amena la question si lui, Ānanda, avait, à cette occasion, demandé au Seigneur quels étaient ces détails secondaires et très secondaires; sur quoi Ānanda répondit qu'il avait négligé de le faire. Alors, quelques Anciens se mirent en avant et dirent que, en dehors des quatre péchés capitaux, tout était secondaire. D'autres soutinrent que le titre des quatre péchés capitaux, de même que le titre suivant devaient faire exception, et que le reste devait être regardé comme secondaire.

D'autres prétendirent excepter les trois premiers titres, d'autres les quatre premiers, d'autres les cinq premiers, d'autres encore les six premiers, en considérant le restant comme secondaire ⁴. Alors le président prit la parole, * afin 236 de mettre l'assemblée en garde contre toute tentative d'abolir les détails secondaires et très secondaires de la discipline. « Nos règles de discipline », c'est à peu près ainsi qu'il s'exprima, « sont aussi connues des laïcs; ils savent très bien ce qui nous est permis à nous, fils de Çakya, et ce qui ne l'est pas. Si nous allons abolir les règles secondaires et très secondaires de la discipline, on dira : « Ce que l'ascète Gautama a

2. Le second du *Dirgha-Nikāya*; traduit par Burnouf, *Lotus*, 449-482.

3. *Nikāyas*; sur les subdivisions de ces *Nikāyas*, ou, comme disent les Bouddhistes septentrionaux, Āgamas, voir plus bas.

4. Le plus ou moins d'importance et de subordination de chaque détail est indiqué, cela va de soi, par la punition plus ou moins grave dont est suivie la transgression. C'est ce que savaient encore les rédacteurs du *Prātimoksha*; les auteurs de cette partie du *Culla-Vagga* l'avaient oublié.

ordonné à ses disciples a été bien vite oublié ; tant que leur Maître était encore de ce monde, ils suivaient les règles de la discipline, et à peine est-il mort, qu'ils cessent de le faire ». Je propose donc, si l'assemblée l'approuve, de ne rien ajouter à ce qui a été prescrit, de n'en rien ôter, et de nous tenir aux prescriptions telles qu'elles ont été données. » — Cette proposition, répétée jusqu'à trois fois fut acceptée ¹.

Les moines ne négligèrent pas de reprocher à Ânanda qu'il eût négligé de demander au Seigneur en quoi consistaient les points secondaires et très secondaires de la discipline. « Vous avez eu tort ; confessez votre faute », lui dirent-ils. « J'ai négligé de le faire parce que je n'y ai pas pensé », dit Ânanda ; « je ne vois pas quel mal il y a là-dedans, mais, à cause de l'estime que je vous porte, je dirai seulement que j'ai commis une faute ». Alors on releva d'autres griefs à la charge d'Ânanda : 1. Qu'il lui était arrivé une fois de marcher sur le manteau de pluie du Seigneur, pendant qu'il le réparait ; 2. Qu'il avait été cause que des femmes s'étaient inclinées dans la poussière devant le corps du Seigneur, et avaient ainsi souillé le corps de leurs larmes ; 3. Qu'il avait négligé de supplier le Seigneur, un peu avant le Nirvâna, de remettre à un peu plus tard l'heure de sa mort ² ; 4. qu'il avait été cause de l'admission des femmes dans l'ordre. Ânanda dit, pour s'excuser, quant au premier point, que s'il avait marché sur le manteau, ce n'était par manque de respect ; quant au second point, * qu'il avait agi ainsi pour empêcher les femmes de venir à un moment inopportun. Il répondit au troisième reproche qu'à ce moment il était possédé du Diable ; quant au quatrième fait, il rappela, pour se justifier, que Gautamî avait été nourrice du Seigneur et s'était

1. Il est à peine nécessaire de noter que les auteurs de ce récit considèrent involontairement l'autorité du Buddha comme nulle, l'opinion publique, au contraire, comme toute-puissante.

2. Nul n'avait été présent à cette occasion, sauf le Maître et Ânanda ; on ne dit pas comment les frères avaient eu connaissance du fait.

ainsi rendue méritoire. Il ne pouvait comprendre quel mal il y avait en tout cela, mais finit par déclarer, que, par déférence pour les vénérables frères, il s'avouait coupable.

Ce premier Concile, dans lequel « la discipline » fut réglée d'un commun accord, se composait de 500 moines; c'est pourquoi il est connu dans l'histoire comme le « Concile des Cinq Cents ¹. »

Tel est, en résumé, le compte-rendu que donne le Culla-Vagga. Nous savons par d'autres sources ² que le Synode dura sept mois. Buddhaghosa nous apprend même que la nature célébra l'heureuse fin du Concile par un tremblement de terre solennel et par plusieurs miracles par-dessus le marché ³. Parmi les illustrations de l'assemblée, on nomme, en même temps que Kâcyapa le Grand, Upâli et Ânanda, aussi Anuruddha, Vâgiça, Pûrṇa, Kâcyapa le jeune ⁴, Kâtyâyana et Koṭṭhita ou Koṭṭhika ⁵.

La version septentrionale de ce récit, telle que nous la trouvons dans l'appendice de la biographie de Çâkyamuni, se distingue par une plus grande vivacité du récit et par plus d'action; en même temps, la tendance didactique est moins apparente. Elle fait l'impression d'être un peu plus récente que la rédaction du Culla-Vagga, mais bien plus ancienne que le compte-rendu détaillé de Buddhaghosa. Ce récit mérite d'être donné en extrait, afin de faire ressortir les points de ressemblance et de différence.

* Après que la plupart des Arhats eurent quitté ce monde, 238 les dieux virent avec mécontentement que la doctrine du Seigneur avait été abaissée, et, considérant que des

1. Dans une poésie mnémonique, citée par Buddhaghosa, p. c., on appelle cette assemblée aussi « celle des Anciens ».

2. Entre autres, *Dīpav.*, chap. 4, et 5, 1-15; Buddhaghosa, p. c.

3. La clôture de l'assemblée coïncida avec la pleine lune de Phâlguna.

4. Ici encore le second Kâcyapa est contemporain du premier.

5. Koshṭhila ou Kaushṭhila chez les Septentrionaux.

moines très doués avaient disparu eux-aussi¹, ils se demandèrent avec tristesse qui voudrait se charger de la tâche de réunir la doctrine du Maître. Alors Kâçyapa dit aux moines : « Comme les dieux manifestent leur mécontentement, vous ne devez pas partir. » Aussitôt, il fit convoquer par le serviteur Pûrṇa² une assemblée, où parurent 499 Saints, qui apprirent de la bouche de Kâçyapa le but de la réunion. En attendant celui-ci envoya de nouveau Pûrṇa, avec la mission d'amener aussi Gavâmpati. Gavâmpati, qui apprit alors pour la première fois, de la bouche du messenger, que le Seigneur était mort, fut tellement ému, qu'il expira, au milieu de quelques miracles. Par suite, Pûrṇa, après avoir rendu au corps les honneurs requis, revint avec le pot à aumônes et l'habit monastique du mort au Bois des deux arbres-Sâl, afin d'apprendre à Kâçyapa ce qui était arrivé. Le Patriarche ne fut nullement content, et proclama un ordre d'après lequel il était expressément défendu de mourir avant d'avoir accompli le nécessaire. Il proposa ensuite à la réunion de partir avec lui pour Râjagrha, et les frères ne firent à cela aucune objection; ils désiraient seulement savoir quelle place occuperait Ânanda, qui pourtant, lui aussi, était un docteur. Le président, qui ne voulait pas dépasser le nombre fixé des membres, jugea que le mieux serait de charger Ânanda du service de l'eau et la majorité se rallia à cet avis.

Quand Ajâtaçatru vit Kâçyapa le Grand à Râjagrha, il pensa au Seigneur, et tomba de son éléphant à terre, mais le Père de l'Église le soutint miraculeusement, et l'exhorta à ne plus agir ainsi. A la demande du roi, où il avait l'intention de se rendre, * il répondit qu'il voulait aller à la Grotte aux Banians, dans les monts Videhaka.

Ajâtaçatru prit soin pour que tout fût prêt dans la Grotte

1. Heureusement, il y avait, cent ans plus tard, encore huit Sthaviras en vie, capables de transmettre la doctrine authentique.

2. Pûrṇa est, entre autres, le nom des 5^e, 10^e et 15^e jour de la moitié du mois; l'assemblée fut ouverte le 5^e jour de la lune accroissante : Bigandet, II, 108.

aux Banians ¹ pour le jour de pleine lune du mois de milieu du temps de retraite ². En attendant, le patriarche délibéra avec Aniruddha et lui demanda quels docteurs se trouvaient parmi les moines. Aniruddha lui déclara que, d'après son avis, Ânanda était seul digne de ce titre. Le patriarche, qui comprenait bien qu'il ne pourrait maîtriser Ânanda que par de dures paroles, dit à celui-ci-ci : « Ânanda, comme je suis le chef de l'assemblée et que nous ne pouvons siéger ensemble ³, je vous ordonne de partir d'ici. » Ânanda fut troublé, et s'écria : « Pourquoi ? ô Kâçyapa, j'ai marché conformément aux institutions, leçons et usages ; je n'ai jamais fait de mal à la Congrégation ; soyez bienveillant à mon égard. » Le Patriarche répondit : « Ce n'est pas étonnant si vous, qui étiez le satellite du Seigneur, et l'accompagniez partout, n'avez pas transgressé les institutions, etc. Mais vous avez péché contre la Congrégation : je vais vous le prouver. Allez chercher une tablette (ou : une ardoise). » Au moment où Ânanda se leva, la terre trembla, et les Dieux s'écrièrent en se lamentant : « Hélas ! Kâçyapa a raison, et Ânanda recevra une sévère réprimande. » Le Patriarche commença à énumérer ses griefs : « Vos transgressions, Ânanda, sont les suivantes », dit-il : « 1. Vous avez prêché la doctrine aux

1. Fa Hian (*Travels* 118) dit, que la grotte, qu'il appelle Che-ti (?), se trouvait du côté Nord de la montagne.

2. Ceci suppose un Varshavâsa de trois mois.

3. Le crépuscule (Kâçyapa) et la Lune (Ânanda) ne peuvent pas se supporter. Il est difficile de ne pas reconnaître des traits mythiques dans la tradition méridionale chez Bigandet (II, 108) : l'Assemblée (où présidait Crépuscule) était déjà ouverte ; chacun était à sa place, sauf Ânanda. Mais voilà, un peu plus tard, qu'il paraît subitement dans l'assemblée : « the appearance of his face resembled a ripe palm fruit. It was beautiful as the moon at its full, emerging from the bosom of a cloud ». Nous avons déjà parlé de la nature multiple d'Ânanda : en tout cas il est une sphère lumineuse, qui, en s'éteignant, se partage en deux moitiés : c'est-à-dire, que lorsqu'il se couche à l'Occident, l'horizon le coupe en deux. Les Indiens, en effet, disent du soleil ou de la lune, quand ils sont (en apparence) à l'horizon, que ces astres sont « moitié-dessus » et « moitié-dessous ».

240 femmes, * été cause de leur admission dans l'Ordre. 2. Vous avez négligé de supplier le Seigneur de remettre son Nirvâna à plus tard. 3. Vous avez donné au Maître une réponse évasive. 4. Vous avez marché sur le bout de son manteau. 5. Vous avez donné de l'eau trouble. 6. Vous avez négligé de vous enquérir des finesses des prescriptions. 7. Vous avez révélé des mystères à un couple marié. 8. Vous avez prêché la doctrine à une femme d'apparence jaune (ou pâle ?). »

Ânanda demanda pardon, mais Kâçyapa ne voulut rien retirer de ce qu'il venait de dire, et répondit : « Ânanda, vous avez encore des passions; moi j'en suis délivré, nous ne pouvons pas demeurer ensemble. Par conséquent, allez vous-en ». Ânanda répéta sa prière : « Kâçyapa, ayez pitié. Au moment du départ du Seigneur, celui-ci dit : Ânanda, ne disparais pas du monde des vivants; je vous confie à Kâçyapa. Agissez donc selon la parole du Maître, moi je m'engage pour l'avenir ». — « Ne pleurez pas » reprit le Patriarche, « et partez. Je vous punis, pour vous donner l'occasion de montrer votre zèle pour la religion ». Alors Aniruddha se mêla à la conversation, et demanda : « Comment pourrions-nous publier le Dharma sans Ânanda ? » Kâçyapa répondit : « Quelques bonnes qualités que possède Ânanda, tant qu'il aura de la passion, il ne pourra rester avec nous ». Se tournant ensuite vers Ânanda, il lui dit : « Allez, et revenez dès que vous serez devenu un Arhat ».

Les larmes aux yeux, et dans l'âme un souvenir attendri du Maître, Ânanda partit pour le pays des Vṛjis¹. Bientôt il devint Arhat, et retourna à la Grotte aux Banians. Là, il

1. Malgré des divergences de détail, les deux versions s'accordent en ceci, qu'Ânanda est considéré, dans toutes les deux, comme un personnage indispensable. Il en est autrement dans le *Mahāvastu* des hétérodoxes Lokottaravādins : dans ce livre, lors de la description du Concile, Ânanda n'est mentionné qu'en passant; c'est Kâtyâyana qui joue le premier rôle. A d'autres égards encore, le récit du *Mahāvastu* (édit. Senart, I, 69 ss.) est très caractéristique.

fut bien reçu par Kâçyapa le Grand, Kauṇḍinya, Aniruddha, Upâli, Cunda, Daçabala-Kâçyapa (autrement dit Vâshpa), les 500 Arhats ayant à leur tête les 16 Sthaviras ², * et placé sur 241 le trône pour prêcher la doctrine. Invité par le président, il récita, après avoir regardé autour de lui, le premier Sûtra : « C'est ainsi que j'ai entendu : Jadis le Seigneur était dans le royaume de Bénarès dans le Parc aux Cerfs ». En entendant ces paroles, les Dieux et les hommes furent remplis de tristesse, pensant au Seigneur.

Après qu'Ânanda eût récité le Sûtra tout entier ¹, Kauṇḍinya déclara au président que par suite de cette récitation, il était devenu croyant ². Le Patriarche lui-même, afin de ne pas être surpris par la mort, confia la collection complète des Sûtras à Ânanda, qui promit d'accomplir cette mission. Après que le texte de tous les Sûtras eût été fixé, Ânanda déclara qu'il n'y avait plus de Sûtras à examiner, et descendit de la chaire. Le président monta alors lui-même un instant en chaire, afin de confier à Upâli la collection du Vinaya. Alors ce fut Upâli qui occupa le siège. En attendant, le président avait résolu de se charger lui-même de la réunion des

2. A savoir : Râhula, Piṇḍola-Bhâradvâja, Panthaka le Grand, Panthaka le Petit, Gavâmpati (ou Gopa), qui était déjà mort, mais qui doit être revenu à la vie après quelques mois, Pilindavatsa, Kâlîka, Çarâṇa, Bhadra, Vakula, Nâgamudra ou Nâgasena, Ajita et encore quelques autres, dont les noms ne sont pas sûrs : *Lebensb.* 322.

1. En théorie, tous les Sûtras avaient donc, déjà pendant la vie du Buddha, la forme canonique. Comme tous les Sûtras débutent de même : « c'est ainsi que j'ai entendu, *çrutam*, (ou appris), etc. », il est impossible qu'un seul d'entre eux ait été mis par écrit par des disciples directs du Maître, soit pendant sa vie, soit après sa mort, car ceux-ci diraient : « J'ai assisté » ou « Je me rappelle » ou quelque chose d'analogue. La formule avec *çrutam* n'a probablement d'autre but que de déclarer que les Sûtras sont un texte traditionnel et sacré, *Çruti*.

2. Kauṇḍinya était le premier des Cinq et était autrefois devenu croyant en écoutant le premier sermon, ainsi qu'on se le rappelle. Dans l'assemblée, personne ne se le rappelait plus, semble-t-il. A quoi bon autrement la déclaration de Kauṇḍinya au président ? Ou bien, a-t-on voulu dire que K. devenait périodiquement croyant ?

Mâtrkâs et, après être monté en chaire, il réunit les Mâtrkas, qui servent à conserver sans lacunes le Sûtra et le Vinaya-Piṭaka ³.

242 * La version qu'on trouve chez Hiuen-Thsang ¹ s'écarte en quelques détails des deux rédactions que nous venons de résumer. Nous en donnons ici les traits principaux.

Une fois que Kâçyapa le Grand était assis à l'ombre d'une forêt, il aperçut une lumière brillante; il vit de son œil céleste que le Seigneur s'éteignait à cette heure, entre les deux arbres-Sâl. Il se mit immédiatement, avec ses suivants, en route pour Kuçinagara. En chemin il rencontra un Âjivika, tenant à la main des fleurs célestes ², de qui il apprit la nouvelle de la mort du Seigneur. Alors il ne put se retenir, et s'écria : « Le Soleil de la Raison a éteint son flambeau, et le monde est plongé dans l'obscurité. » En attendant, les moines paresseux se livraient à une joie indécente, en pensant qu'ils allaient mener maintenant commode et joyeuse vie, et qu'ils seraient à l'avenir à l'abri des punitions s'ils enfreignaient le règlement. Kâçyapa comprit qu'il était nécessaire de réunir la collection des dispositions législatives. A l'instant, il s'approcha des deux arbres-Sâl, fixa son regard sur le Buddha, et lui rendit hommage.

Afin de convoquer une réunion de la Loi, le Patriarche monta sur le Sumeru (le Pôle Nord), sonna la grande cloche et convoqua tous les Arhats pour qu'ils eussent à se rendre à Râjagrha. Ils s'y réunirent au nombre de 999 ³; Ânanda

3. Ces *mâtrkâs* (pâli : *mâtikâ*) sont les titres des rubriques et des articles; elles forment un index, une Anukramaṇī, comme en ont, entre autres, les Vedas. Quelques-uns cependant attachaient à Mâtrkā le sens d'Abhidharma; de là vient que, dans une autre rédaction, chez Hiuen-Thsang, Kâçyapa figure comme garant de la tradition de l'Abhidharma-Piṭaka. Comp. sur le dernier sens du terme, Burnouf, *Introd.* 48; 317.

1. *Voy. des Pèl. B.* I, 156. III, 32.

2. Des gouttes de rosée, semble-t-il.

3. Ce doublement du nombre officiel est inutile et doit être rejeté; toutes les autres rédactions s'accordent sur le nombre 500; voir plus haut, et de même Fa Hian (*Travels*, 118) et un Avadâna chez Burnouf. *Introd.* 434.

fut exclu, parce qu'il n'était encore que disciple ⁴; et toutes ses remontrances, disent qu'il avait pendant tant d'années fidèlement accompagné le Tathâgata, ne servirent de rien; « car » faisait remarquer le Patriarche, « bien que vous soyez devenu très savant à force d'accompagner continuellement le Maître, néanmoins les désirs sensuels et les erreurs spirituelles n'ont pas encore été réprimées chez vous, et les liens qui vous rattachent au monde n'ont pas encore été dénoués ».

* Ainsi repoussé, Ânanda se mit en route vers un endroit 243 solitaire, afin d'arriver à l'état d'Arhat. Une fois, épuisé de fatigue, il s'endormit. A peine sa tête avait-elle touché le coussin qu'il devint Arhat. Immédiatement il se mit en route vers la salle des séances et frappa à la porte. « Tous vos liens sont-ils déliés? » cria le président. « Oui » fut la réponse. « Eh bien! » reprit le Patriarche, « dans ce cas, vous n'avez pas besoin d'ouvrir la porte pour entrer ». En effet, Ânanda entra par le trou de la serrure, — les Arhats possèdent des facultés surhumaines — salua les frères, baisa les pieds du président et prit place, après avoir été amicalement accueilli par celui-ci.

Alors — c'était le 15^e jour du temps de retraite — le président chargea Ânanda de la récitation du Sûtra-Piṭaka, Upâli de celle du Vinaya-Piṭaka, tandis que lui-même se chargea de la réunion de l'Abhidharma-Piṭaka ¹. Ânanda se leva, tourna le visage du côté du mont du Nirvâṇa ², fit une humble révérence, et monta en chaire afin de réciter les Sûtras, que l'assemblée recueillit de sa bouche et mit par écrit. Puis Upâli récita le Vinaya, et Kâçyapa l'Abhidharma. Dans l'espace de trois mois, tout était achevé; les copies

4. Il n'avait pas encore atteint l'horizon. — D'après la légende officielle, Ânanda était alors âgé de plus de 80 ans.

1. Comp. plus haut, la note 3 de la p. 241.

2. Les Indiens appellent l'horizon, « montagne »; le « mont de l'extinction » est l'horizon occidental.

des livres canoniques furent écrites sur feuilles de palmier, multipliées et répandues ainsi dans l'Inde entière.

Le caractère absolument irrationnel des personnages de ces récits relatifs au premier Concile, caractère qui n'a pas besoin d'être démontré en détail, est une conséquence naturelle de l'impuissance des conteurs, dès qu'ils étaient obligés de donner une apparence historique à des personnifications, soit de phénomènes naturels, soit de conceptions abstraites. A mesure que le fond d'un mythe ou d'une allégorie tombe en oubli, les personnages qui y figurent prennent une apparence de plus en plus humaine, jusqu'à ce qu'à la fin ils se présentent comme les héros d'un roman historique. Les récits du premier Concile n'ont pas encore atteint ce stage final : même dans la rédaction la plus récente, les personnages, malgré leur apparence humaine, se conduisent d'une façon irrationnelle.

244 * Nous croyons que tout ce qui a rapport à Kâçyapa et Ânanda est purement mythique. Le Dieu du jour, en disparaissant, laisse le champ libre au premier, le Crépuscule ; mais sa domination n'est pas de longue durée, surtout dans le pays où naquit le mythe ; rien d'étonnant, par conséquent, si lui, le grand Patriarche, ne figure ni chez les Septentrionaux, ni chez les Méridionaux, dans la liste des docteurs ¹, comme chef de la communauté. Le souvenir de la véritable nature du Patriarche doit avoir survécu longtemps dans l'Inde, au moins dans certains milieux ; on peut le conclure de la légende de la Montagne de la Patte du Coq, telle que la donne Fa Hian : « A l'intérieur de cette montagne repose actuellement Kâçyapa le Grand ². Il s'est frayé un chemin, à travers

1. Chez les premiers, le premier docteur et chef de la communauté, à partir de l'an 1, est Ânanda ; chez les seconds, Upâli. Ceci s'explique par plus d'une raison, entre autres, par celle-ci que le terme *Vinaya*, dans un sens plus restreint « ordre, discipline », a, au fond, la signification plus étendue qui possède *disciplina* en latin : *vinaya* et *dharma* peuvent donc se prendre l'un pour l'autre.

2. *Travels*, 132. — Legge, *o. c.* p. 93, identifie, à tort, Mahâkâçyapa avec le Buddha Kâçyapa.

le pied de la montagne, jusqu'à l'intérieur; l'entrée est maintenant fermée. A une grande distance de cet endroit est un profond ravin qui renferme le corps de Kāçyapa³; hors du ravin est l'endroit où, pendant sa vie, il avait l'habitude de se laver les mains. A l'intérieur de la montagne, dès que le soleil est couché, se réunissent tous les Arhats (c'est-à-dire les étoiles) pour occuper chacun sa place. Tous les ans, des pèlerins bouddhiques visitent cette localité, afin d'y rendre un culte à Kāçyapa. S'il y en a parmi eux qui doutent, alors, dès le coucher du soleil, on voit paraître les Arhats, qui se mettent à causer entre eux, afin de dissiper le doute et les objections; puis ils disparaissent. »

Autrement dit : à l'intérieur de la montagne règne l'obscurité, qui, depuis l'origine des temps, y a été pour ainsi dire, emprisonnée, sans avoir jamais pu s'échapper. Si l'on jette un regard dans une des crevasses profondes de la montagne, on reçoit comme l'impression * d'une masse compacte d'obs- 245
curité crépusculaire qui s'y est amoncelée, et qui, dès la tombée de la nuit, semble sortir des profondeurs de la terre, pour se répandre dans l'espace et régner sur le firmament. Bientôt, cependant, les aimables étoiles s'allument au ciel et occupent leurs places habituelles, de manière à ôter tout doute sur la fixité des lois de la nature; si quelqu'un, après que le crépuscule a répandu son manteau grisâtre, pouvait concevoir des craintes et douter du retour du jour, elles semblent dire que, de même qu'elles reviennent invariablement à leur poste et brillent dans la nuit pour servir de guides au voyageur égaré, de même la Grande Lumière, bien qu'entrée momentanément dans le Nirvāna, ne cessera pas de faire sentir son action bienfaisante.

3. D'après une autre version (*Lebensb.* 307), Kāçyapa, après avoir parcouru l'horizon entier, s'enveloppa du manteau contre la poussière, que le Seigneur venait d'abandonner, et prononça le vœu que son corps ne sortirait pas du Mont de la Patte du Coq, avant la venue de Maitreya. Alors, en effet, il parut comme crépuscule matinal.

C'est là, croyons-nous, la grande réunion *journalière* des Arhats, sous la présidence de Kâçyapa, pendant la première heure qui suit le Nirvâna. Il y a aussi, nous verrons plus tard, *annuellement* un synode des Saints, au commencement de l'année ¹.

En même temps que le premier synode, il y eut, d'après une tradition, un contre-synode, aussi à Râjagrha. Comme d'autres traditions placent ce contre-Concile cent ans plus tard, nous en parlerons dans le paragraphe suivant, à propos du second Concile.

Les considérations que nous venons de présenter, au sujet du premier Concile soi-disant historique, peuvent se résumer en quelques mots : dans un vieux récit mythique, on a inséré quelques théories, qui avaient le but de donner un caractère inviolable à certaines règles monastiques et à certains dogmes, préalablement acceptés.

2. — DEUXIÈME CONCILE.

La tradition méridionale place ce Concile juste un siècle après le Nirvâna ; quant aux Bouddhistes septentrionaux, ils ne sont pas d'accord sur la date : la plupart donnent l'an 110, quelques-uns 115, d'autres 210 ou 220 ; quelques-uns sou-
246 tiennent * que l'an 137 après le Nirvâna, il y eut une réunion de moines célèbres à Pâtaliputra, sous le règne des rois Nanda et Mahâpadma ¹. D'ordinaire cependant, les Septentrionaux admettent que le Concile eut lieu du temps du pieux Açoka, tandis que les Méridionaux disent que Kâla-Açoka régnait alors.

Le récit singhalais des événements qui ont précédé et accompagné le second synode, est le plus complet de tous.

1. *Vassa* signifie aussi bien « saison des pluies » qu' « année ».

1. Vassilief, sur Târanâtha, 291 et 298. Dans cette assemblée parut aussi — Kâçyapa le Grand !

Avant de le résumer, nous donnerons, comme introduction, d'après la plus ancienne chronique de Ceylan ², quelques renseignements sur les principaux personnages qui y figurèrent.

Juste 100 ans après le Nirvâna, les fils de Vṛji, au nombre de 12,000, et demeurant à Vaiçâlî, déclarèrent permises dix choses, qui avaient été défendues par le Tathâgata, comme contraires au dogme et à la discipline. Pour combattre cette hérésie, 1,200,000 fils de Çākya se réunirent, sous la conduite de 8 Anciens de grande autorité : Sarvakâmin, Sādha, Revata, Kubjaçobhita, Yaças, Çāṇavâsin Sambhûta, Vṛshabhagâmin et Sumanas; les deux derniers étaient disciples d'Anuruddha, les autres, d'Ānanda. Ces huit Anciens déclarèrent que les dix choses n'étaient pas permises, et réunirent un Concile, auquel assistèrent 100 moines choisis, à Vaiçâlî, dans la salle du Belvédère (Kûṭâgâra). L'autorité dont étaient revêtus les Anciens était due à leur grand âge, car tous avaient encore vu le Seigneur. Sarvakâmin, le principal orateur, avait une ancienneté de 120 ans, de sorte qu'il était âgé de 140 ans au moins ³. Yaças « loué par le Seigneur » peut difficilement être distinct du personnage connu de ce nom, qui fut un des premiers disciples; il doit donc avoir en plus de 160 ans ⁴. Sādha était déjà mort avant le Buddha ⁵. Même les plus jeunes parmi les Pères de

2. *Dipāv.* 4, 47 et 5, 16.

3. Nous savons ce détail par le compte-rendu le plus authentique, *Culla-V.*, 12, 2, 4.

4. On le dit disciple d'Ānanda, ce qui n'est pas impossible, si l'on voit dans ce dernier le Dieu de la Sagesse.

5. *Mahâparin.* S. chap. 2. — Une pareille extinction ou éclipse temporaire d'un saint n'a rien d'extraordinaire. On se rappelle avec quelle rapidité l'hérésiarque Pūraṇa Kācyapa reparut sur la scène du monde; quant à la longue durée de la vie des Sages de cette sorte, orthodoxes ou hérétiques, il suffit de remarquer que les six hérésiarques bien connus jouissaient encore d'une florissante santé, 500 ans après le Nirvâna, et avaient encore, à ce moment-là, un aussi grand nombre d'adhérents que du temps où le

247 l'Église* devaient avoir atteint l'âge de 120 ans au moins, de sorte que l'assemblée méritait de plein droit le nom de « Concile des Anciens ». L'âge particulièrement élevé des Pères assemblés n'est pas un hasard, un détail secondaire du récit, mais le point capital; si ce fait n'eût été nettement constaté, l'autorité des Sthaviras eût paru nulle et sans valeur. En outre, cet âge si extraordinairement vénérable des personnages principaux du deuxième Synode, n'est pas un trait propre à la tradition méridionale; car chez les Septentrionaux, bien qu'ils placent l'assemblée sous Açoka le Maurya, l'âge des Sthaviras reste le même. Ce fait seul montre déjà que les auteurs du récit du second Concile se souciaient moins de l'exactitude historique que du dogme. Le récit que le canon pâli¹ donne de la suite des événements revient, en abrégé, à ceci :

Un siècle après le Nirvâna du Seigneur, les fils de Vr̥ji, moines établis à Vaiçâlî, déclarèrent que dix choses étaient permises, à savoir : l'usage du sel dans une corne; des deux pouces; d'un autre village; de la demeure; de l'approbation (ou : de l'autorisation); de l'observation de la routine; du lait non baratté; du vin nouveau de palmier; de nattes pour s'asseoir non uniformes; de l'or et de l'argent².

Vers ce temps, Yaças, fils de Kâkâṇḍaka, vint à Vaiçâlî, et prit son logement dans le Grand Bois (Mahâvana), dans la salle du Belvédère. A cette occasion, il remarqua que les moines connus sous le nom de fils de Vr̥ji, au jour du sabbat, remplissaient d'eau un bassin de cuivre, le plaçaient au milieu du cercle formé par les religieux, et disaient alors aux laïques : « Donnez quelque chose, bonnes gens, à la Congrégation, ne fût-ce qu'un seul kârshâpaṇa³, une moitié,

Buddha les éclipsa pour sa splendeur. Nous devons ce renseignement digne de foi à *Mil. P.* 4.

1. *Culla-Vagga*, XII.

2. L'explication de ces termes est donnée plus loin dans le récit lui-même.

3. Une pièce de monnaie, en or, en argent, ou en cuivre.

un quart * ou un seizième de kârshâpaṇa ; cela sera utile à 248 la Congrégation. » En entendant cela, Yaças, plein d'indignation, dit aux laïques : « Ne donnez rien, bonnes gens, les fils de Çākya ne peuvent accepter ni or, ni argent ; les fils de Çākya ont renoncé aux pierreries et aux bijoux en or ; les fils de Çākya ne possèdent ni or ni argent ¹. » Malheureusement, ses remontrances ne servirent à rien ; les laïques continuèrent à donner de l'argent.

Une fois la nuit passée, les moines partagèrent la monnaie entre eux, et offrirent aussi sa part à Yaças, en lui disant : « Voilà, cher Yaças, votre part de la monnaie » ; mais il repoussa leur offre avec mépris. C'en fut trop pour les fils de Vṛjī, et ils résolurent de lui imposer une punition disciplinaire, comme ayant blâmé des laïques pieux, pleins d'excellentes intentions. Ils le condamnèrent à demander pardon aux laïques. Le vénérable Père déclara se soumettre à la sentence, mais se permit de faire remarquer aux fils de Vṛjī que le Seigneur avait ordonné qu'on devait donner à un religieux, condamné à demander pardon, un surveillant pour l'accompagner. On ne fit sur ce point aucune difficulté, et l'on accorda à Yaças ce qu'il demandait justement.

Dès que Yaças, avec le surveillant qui l'accompagnait, était arrivé dans la ville de Vaiçālī, il fit un discours aux laïques, et leur dit : « Je reconnais, honorés seigneurs, que je vous ai blâmés, vous, qui êtes cependant des laïques bien intentionnés et pieux ; c'est vrai ; mais pourquoi ? Parce que j'appelle illégal ce qui est illégal, la loi, la loi ; parce que j'appelle le désordre, le désordre, et la discipline, la discipline. Une fois, honorés amis, le Seigneur se trouvait à Çrāvastī dans le Jetavana, le jardin d'Anâthapiṇḍika ². Là, il adressa

1. Cet usage, qui excitait à un si haut degré l'indignation de Yaças, est pratiqué régulièrement par les fils de Çākya à Ceylan. « In some conspicuous place, there is a large copper pan, into which the alms of the people are thrown ». Hardy, *E. M.* 233.

2. C'est ainsi que parle un témoin oculaire, un disciple, ou un personnage

249 aux moines l'allocution suivante * : Le soleil et la lune, moines, ont leurs quatre fléaux, par suite desquels ils ne luisent pas, ne brillent pas, n'illuminent pas. Quels sont ces quatre fléaux? Les nuages, moines, sont un fléau pour le soleil et la lune, par suite desquels ils ne luisent pas, ne brillent pas, n'illuminent pas. Le brouillard, moines, est un fléau, etc. La fumée et la poussière, moines, sont des fléaux, etc. Râhu (l'éclipse), le prince des Ténébreux, est un fléau, etc. Ce sont les quatre fléaux, par suite desquels le soleil et la lune ne luisent pas, ne brillent pas, n'illuminent pas. De même, moines, il y a quatre fléaux, par suite desquels les ascètes et les brahmanes ne luisent pas, ne brillent pas, n'illuminent pas. Quels sont ces quatre fléaux? Il y a, moines, des ascètes et des brahmanes qui boivent de l'eau-de-vie et de l'arac, qui sont adonnés aux boissons fortes. C'est le premier fléau des ascètes et des brahmanes, etc. Ensuite il y a des ascètes et des brahmanes qui se livrent aux plaisirs de l'amour et s'y sont adonnés. C'est le second fléau. Encore, il y a quelques ascètes et brahmanes qui reçoivent en don de l'or et de l'argent, etc. C'est le troisième fléau. Enfin il y a quelques ascètes et brahmanes qui exercent un métier inconvenant. Ce sont là les quatre fléaux, etc. — Après avoir ainsi parlé, le Seigneur, notre Maître, ajouta :

Sous l'empire de l'amour et de la haine sont certains ascètes et brahmanes,
Gens qui, dans leur folie, sont sous le charme de la beauté extérieure;
Ils boivent de l'eau-de-vie et de l'arac; ils ont commerce avec des femmes;
Ils acceptent volontiers l'or et l'argent, ces insensés!
Quelques ascètes et brahmanes exercent un métier de bas étage;
Ce sont-là les fléaux énumérés par Buddha, le parent du Soleil ¹.

représenté comme tel. Au contraire, la formule « C'est ce que j'ai entendu (ou : appris) » ne peut être employée que par quelqu'un qui n'a pas vu le Seigneur. Comme des Anciens, ayant autorité, vivaient encore 100 ans après le Nirvâna, tous les Sûtras, qui débutent par cette formule, doivent avoir été rédigés plus d'un siècle après le Nirvâna.

1. Ces paroles sont mises dans la bouche du Gotamide lui-même, ce qui n'est pas très adroit.

Comme certains ascètes et brahmanes en sont entachés,
Ils ne donnent ni chaleur ni lumière; ils sont impurs, sales, pareils aux
[bêtes.

Revêtus d'obscurité, esclaves de leurs désirs, non libres,
Ils augmentent l'horrible cimetière², et restent sujets à la renaissance.

« Ainsi dit le Buddha. En vérité, honorés Seigneurs, * je 250
reconnais que je vous ai blâmés, vous qui êtes des laïques
pieux et bienveillants, parce que j'ai appelé illégal ce qui est
illégal, la loi, la loi; parce que j'ai appelé le désordre, le
désordre, et la discipline, la discipline. »

Yaças continua son discours, en racontant une autre vieille
histoire, puisée dans ses souvenirs du temps (l'an zéro) où le
Buddha était encore sur la terre : comment, du temps où le
Seigneur était dans le Bois de Bambous près de Rājagrha, on
avait soutenu dans une réunion, à la cour, que les fils de Çākya
acceptaient réellement de l'or et de l'argent; comment cette
opinion avait été contredite par un maire du village, Manicū-
laka, qui soutint *mordicus* le contraire; comment cet homme
respectable, voyant que toute son éloquence échouait en face
de l'incrédulité et de l'entêtement d'une société aussi légère
que haut placée, s'était rendu en personne auprès du Buddha,
pour que celui-ci mit fin à la dispute; comment, en effet, le
Maître lui avait donné complètement raison. A cette histo-
riette, l'orateur en ajouta une autre, également puisée dans
ses souvenirs : comment le Seigneur avait rejeté l'or et
l'argent.

Ce discours éloquent de Yaças produisit l'effet voulu : les
pieux laïques de Vaiçâlī déclarèrent, d'un commun accord,
que lui, Yaças, était le seul véritable ascète et vrai fils de
Çākya; ils qualifièrent, au contraire, les fils de Vṛjī de faux
ascètes et de fils indignes de Çākya. Ils invitèrent le Père à

2. On peut comparer à cette expression, qui n'est pas rare dans les écrits
bouddhiques, Āpastamba, II, 9, 23, 4 et 10, et les notes de Bühler, dans sa
traduction. La formule semble dire que de telles personnes, après leur mort,
deviennent des revenants, qui hantent les cimetières.

rester chez eux et promirent qu'ils subviendraient à ses besoins. Puis le Sthavira retourna au couvent.

Les fils de Vṛji, curieux de savoir comment la chose s'était passée demandèrent au surveillant, à son retour, si Yaças avait satisfait à ses obligations. « La chose a mal tourné pour nous », fut la réponse ; « ils ont dit qu'il était, lui, le seul véritable ascète et vrai fils de Çākya, et nous ont qualifiés de faux ascètes et de fils indignes de Çākya ». Les moines ne furent nullement édifiés, lorsqu'ils apprirent que leur frère Yaças avait, sans leur permission, si bien renseigné les laïques, et ils résolurent de l'excommunier. Ils eussent certainement donné suite à ce projet, si Yaças ne les avait préve-
251 nus * en s'élevant subitement en l'air, et en s'échappant ainsi vers la ville de Kauçāmbī.

De cette ville, le Père de l'Église envoya un messager aux religieux du Pāṭheya, ainsi qu'à ceux d'Avanti et du Dekkhan, afin de les convoquer pour délibérer sur une question importante, afin que le droit et la loi ne fussent pas opprimés, tandis que l'injustice et le désordre triompheraient. Lui-même se rendit en attendant chez Sambhūta Çāṇavāsīn¹, qui demeurait alors sur le mont Adhogaṅga. Il communiqua à celui-ci la conduite téméraire des fils de Vṛji à Vaiçālī, en le priant ardemment de poser la question. Çāṇavāsīn dit qu'il était de la même opinion que Yaças. En attendant, soixante religieux du Pāṭheya, tous ermites, tous moines mendiants, tous portant un vêtement de haillons, tous munis des trois vêtements réglementaires, tous Arhats, se réunirent sur l'Adhogaṅga ; de même, 88 religieux d'Avanti et du Dekkhan, dont quelques-uns étaient ermites, d'autres moines mendiants, quelques-uns portant un vêtement de haillons, d'autres munis des trois vêtements réglementaires, mais tous Arhats.

1. Dans une poésie mnémonique, citée *Sūtra-V.*, I, p. 294, il est appelé Sānasambhūta (Çāṇasambhūta) ; dans les sources septentrionales, la plupart du temps, Çāṇavāsa et Çāṇavāsika.

Pendant que ces religieux délibéraient entre eux, ils aboutirent à la conviction, que la question était délicate et scabreuse; ils comprirent donc qu'il était nécessaire de se créer un parti favorable à leurs vues, afin d'avoir le dessus dans le différend. En premier lieu, ils résolurent d'amener à leur parti le très vénérable Revata de Soreya, un homme très savant, lettré, intelligent, et modeste, très versé dans la Loi et dans la discipline. Le frère Revata, qui, grâce à son admirable organe auditif céleste, parvint à connaître les sujets des délibérations des Sthaviras, et qui comprenait bien que la question était délicate et scabreuse, aima mieux ne pas s'en mêler. Il comprit que les frères viendraient bientôt lui demander son avis, et, afin de les éviter, il décampa et alla de Soreya à Sânkâçya.

* Lorsque les Sthaviras arrivèrent à Soreya, ils apprirent 252 que Revata était parti pour Sânkâçya. Ils se mirent en route pour la dernière ville, mais ne l'y trouvèrent pas non plus : il était parti dans l'intervalle pour Kanauj. On alla donc à Kanauj. Arrivés là, ils apprirent que Revata avait quitté la ville, et s'était mis en route pour Udumbara. A Udumbara, nouveau désappointement; le très vénérable religieux était parti pour Argalapura. Là encore, ils ne réussirent pas à le rencontrer, car il s'était mis en route pour Sahajâti. Ils le suivirent encore là, et en arrivant, ils apprirent avec satisfaction qu'il s'y trouvait, en effet. Cependant, on ne l'alla pas trouver immédiatement, parce qu'il était probablement occupé à donner sa leçon, comme Çânavâsin le fit remarquer à Yaças. C'était en effet le cas.

La leçon terminée, Yaças se présenta devant Revata, et, après l'avoir salué poliment et s'être assis à une distance respectueuse, il lui demanda : « Cher Seigneur, du sel dans une corne, est-ce permis ? » — « Qu'est-ce que c'est, du sel dans une corne ? » demanda à son tour Revata ¹. — « Est-il

1. Il faut que l'expression ait été bien obscure, puisqu'un homme aussi savant que Revata ne la comprenait pas.

permis de conserver du sel dans une corne, afin de l'employer plus tard, lorsqu'on n'aura pas de sel sous la main? — « Non, certainement non, mon cher. » — « La pratique des deux pouces est-elle permise? » — « Qu'est-ce que c'est, la pratique des deux pouces? » — « Est-il permis de prendre de la nourriture après l'heure-permise (après midi), quand l'ombre est plus longue que deux pouces? » — « Non. » — « La pratique d'un autre village est-elle permise? » — « Qu'est-ce que c'est? » — « Et-il permis, après qu'on a mangé, de prendre de la nourriture qui n'est pas un restant, quand on a le projet d'aller visiter dans le courant de la journée un autre village? » — « Non. » — « La pratique de la demeure est-elle permise? — « Qu'est-ce que c'est? » — Est-il permis que plusieurs demeures (ou couvents) qui sont situés dans la même paroisse, célèbrent l'Uposatha en différents endroits? » — « Non. » — * « L'approbation (ou : autorisation) est-elle permise? » — « Qu'est-ce que c'est? » — « Est-il permis à un chapitre qui n'est pas en nombre, d'accomplir un acte ecclésiastique en comptant sur l'approbation ultérieure des moines qui surviendront plus tard? » — « Non. » — « Est-il permis de suivre la routine? » — « Qu'est-ce que c'est? » — « Est-il permis de suivre tel usage uniquement parce que le supérieur ou le maître agit ainsi? » — « Cela dépend des circonstances; parfois c'est permis, parfois non. » — « Du lait non baratté, est-ce permis? » — « Qu'est-ce que c'est? » — « Peut-on, après avoir mangé, boire du lait, qui n'est plus à l'état de lait, mais pas encore à l'état de caillebotte, à moins que ce ne soit un restant? » — « Non. » — « Peut-on boire du vin nouveau de palmier? » — « Qu'est-ce que c'est? » — « Peut-on boire cette sorte de boisson enivrante qui n'a pas le caractère de boisson fermentée et n'est pas encore devenue du vin? » — « Non. » — « Une natte pour s'asseoir non uniforme est-elle permise? » — « Non, mon cher. » — « De l'or et de l'argent sont-ils permis? » — « Non, mon cher. » — « Ce sont là

les dix choses que les moines de Vaiçâli, les fils de Vr̥ji, déclarent permises. Soulevons donc la question, avant que le droit et la loi ne soient opprimés, etc. » Le vénérable Revata donna alors à Yaças la promesse de son appui.

Sur ces entrefaites, les moines de Vaiçâli avaient appris les efforts de Yaças pour soulever la question et se créer un parti. Sous l'empire des mêmes mobiles qui avaient mis en mouvement leurs adversaires, ils résolurent de faire de leur côté des efforts pour s'assurer l'appui du savant Revata. Afin de le gagner, ils se munirent de toutes sortes d'ustensiles de la vie monastique : un pot à aumônes, un habit, une natte pour s'asseoir, un étui à aiguilles, une ceinture, un filtre, un pot à eau, et se rendirent, ainsi équipés, à bord d'un vaisseau à Sahajâti. Venus là, ils débarquèrent, et prirent leur repas sous un arbre.

A peu près vers le même temps, le vénérable Sâdha, qui dans la solitude se livrait à des méditations profondes, conçut des doutes sur la question de savoir lequel des deux partis, celui des moines occidentaux ou celui des moines du Pâṭheya, avait le droit de son côté ¹ *. Après avoir réfléchi un 254 moment, il acquit la conviction que les moines orientaux représentaient l'injustice et que ceux du Pâṭheya défendaient la Loi. Alors un ange descendit du ciel, et parut devant Sâdha, lui criant : « C'est bien, Sâdha ! les moines orientaux représentent l'injustice et ceux du Pâṭheya défendent la Loi. Reste ferme dans la doctrine ! »

Revenons maintenant aux religieux venus de Vaiçâli. Ceux-ci visitèrent Revata et lui offrirent les dons qu'ils avaient apportés à son intention ; mais il refusa de les accepter, parce qu'il possédait déjà un vêtement monastique complet et ne désirait rien de plus. Alors les fils de Vr̥ji

1. C'est là une coïncidence très surprenante, car Sâdha n'avait reçu aucun renseignement sur le fait que la question avait été soulevée ; du moins on n'en dit rien. Ce serait simplement ridicule que de vouloir chercher dans des fictions aussi maladroites la moindre trace d'histoire.

essayèrent de corrompre son élève, un jeune moine âgé de vingt ans, nommé Uttara, en lui offrant tout l'équipement, mais lui aussi refusa, pour les mêmes raisons que son maître. Ils ne se laissèrent pas décourager par ce refus, mais firent appel à un antécédent. « Vénérable frère Uttara », dirent-ils, « les gens ont souvent offert au Seigneur un équipement monastique complet, et, s'il l'acceptait, ils étaient très heureux; s'il ne l'acceptait pas, ils l'offraient au très vénérable Ânanda, car c'était comme si le Seigneur lui-même avait accepté. C'est pourquoi, vénérable seigneur Uttara, recevez ceci; ce sera comme si le Sthavira l'avait reçu lui-même. » Uttara céda, et accepta un seul vêtement, en disant : « Dites-moi, que voulez-vous? » — « Rien que ceci, vénérable frère Uttara », fut la réponse : « Que votre maître déclare dans l'assemblée, que les Buddhas surgissent dans les pays orientaux ²; que les religieux orientaux représentent le parti de la Loi et que ceux du Patheya défendent l'injustice ». Uttara promit qu'il ferait comme ils dési-
 255 raient ³, et transmit en effet la demande à son maître, qui, loin de se laisser entraîner, reprocha à son élève de vouloir embrasser le parti de l'injustice. Revata fut de même tellement indigné, qu'il renvoya Uttara. Celui-ci revint, sans avoir rien obtenu, chez les frères de Vaiçâli, qui, bien que très désappointés eux-mêmes, essayèrent de le consoler et promirent de le prendre sous leur protection.

Sur ces entrefaites, le moment était arrivé de la réunion du chapitre qui devait décider la question. Revata prit la parole, et proposa d'ajourner la décision et de transporter l'assemblée à l'endroit où était né le différend. « Car », dit-il, « si nous décidons l'affaire ici, tel ou tel parmi les moines voudra revenir sur la décision, et soulever la question de nouveau ». Sa proposition fut unanimement adoptée, et les

2. Naturellement : *ex oriente lux*.

Sthaviras se mirent en route pour Vaiçâli, afin de terminer là l'affaire.

Dans ce temps-là vivait à Vaiçâli un Père de l'Église pour la terre (entière) ¹, qui avait prononcé ses vœux 120 ans auparavant, et avait été compagnon de cellule d'Ānanda. Il s'appelait Sarvakâmin. Lorsque Revata fut sur le point de se rendre au Vihâra où demeurait l'illustre Père de l'Église, il communiqua son projet à Çānavâsin, et pria celui-ci d'y venir aussi plus tard, afin d'entendre l'avis de Sarvakâmin sur les dix articles. Çānavâsin ayant consenti, Revata se rendit au Vihâra de Sarvakâmin. Un siège avait été placé pour ce dernier dans le Saint des Saints, tandis que la chaise destinée à Revata était placée dans le parvis du sanctuaire. Comme le vieux patriarche ne fit pas mine de s'asseoir, Revata, lui aussi, resta debout, tandis que le premier ne voulut pas s'asseoir, tant que son hôte resterait debout. A la fin, vers l'aurore ², Sarvakâmin ¹ demanda : 256
« A quelle chose, honoré Seigneur, vous appliquez-vous actuellement avant tout ? » — « A la bienveillance », répondit Revata. — « C'est une belle chose que de s'appliquer à la bienveillance ». — « Oui », répondit Revata, « déjà antérieurement, quand j'avais encore une famille, je m'appliquais à la bienveillance, c'est pourquoi je le fais encore maintenant, quoique je sois déjà un Saint depuis longtemps. Mais à quoi s'applique actuellement avant tout Votre Éminence ? » — « A l'abstraction parfaite », dit Sarvakâmin. — « C'est là l'œuvre d'un Grand Homme ², que de s'appliquer

1. Une sorte de grand-prêtre, de patriarche ou de métropolitain, semble-t-il. On donne un titre semblable, comme nous verrons plus loin, à Nâgârjuna.

1. Cette attitude des deux Pères de l'Église, l'un en face de l'autre, pendant une nuit entière, jette une vive lumière sur le caractère historique des deux personnages et de tout le récit par dessus le marché.

2. Littéralement : du Grand Esprit (Purusha). En effet, le Purusha est appelé *Sarvakâmanamaya* dans *Maitri Upanishad*, 6, 30. Cela suffit pour qu'on puisse rayer Sarvakâmin de la liste des personnages historiques. Le caractère de Revata ou Raivata est moins clair ; comme, pendant toute sa vie, il s'est

à l'abstraction parfaite ». — « Oui, déjà auparavant, lorsque j'avais encore une famille, je m'appliquais à l'abstraction parfaite; c'est pourquoi je le fais encore maintenant, quoique je sois déjà un Saint depuis longtemps. »

Pendant que les deux Sthaviras causaient ainsi, Çānavāsin survint. Après avoir poliment salué Sarvakāmin, il se mit à une distance respectueuse, et commença par dire que les fils de Vṛjī déclareraient permises dix choses, qu'il énuméra. Il désira connaître à ce sujet le jugement du grand Patriarche, et savoir qui avait raison, les moines du Pāṭheya ou les moines occidentaux. « Quel est votre propre sentiment ? car vous avez appris aux pieds du Seigneur la Loi et la discipline », dit Sarvakāmin. « A mon avis », dit Çānavāsin, « les Orientaux ont tort et ceux du Pāṭheya défendent le droit. Néanmoins, je me réserve de prononcer mon avis lors de la décision finale ». Sarvakāmin déclara être du même sentiment et fit la même réserve.

257 * La grande assemblée se réunit. La discussion se prolongea indéfiniment, sans aboutir à un résultat¹. Revata proposa alors de nommer une commission, qui se chargerait de terminer l'affaire. Comme membres de la commission, il proposa de nommer quatre religieux orientaux et quatre du Pāṭheya; du côté des Orientaux : Sarvakāmin, Sāḍha, Kubja-çobhita et Vṛshabhagāmin; du côté du Pāṭheya : Revata, Çānavāsin, Yaças et Sumanas. En outre, le vénérable Ajita, un moine qui avait dix ans d'ancienneté, et qui était à ce moment chargé de la récitation du Prātimoksha, fut chargé d'indiquer la place que chacun devait occuper. Afin de pouvoir accomplir les travaux en toute tranquillité, on choisit

appliqué à la *maitrī*, il doit être Mitra, Maitreya ou un Saint (c'est-à-dire : dieu) du même groupe, peut-être le même que Revanta, le fils du Soleil. On comprend difficilement à quoi servirait tout le dialogue, si ce n'est à donner une indication sur la signification réelle des personnages.

1. Cela se voit souvent.

pour lieu de réunion le couvent Jardin de Sable ², situé dans un endroit charmant et tranquille, loin des bruits de la ville ³.

Avant que la délibération eut commencé, Revata demanda au chapitre la permission d'adresser à Sarvakâmin des questions sur la discipline; et celui-ci se déclara prêt à répondre à ces questions, si l'assemblée l'approuvait. Revata commença l'interrogatoire ainsi : « Pardon ! Du sel dans une corne, est-ce permis ? » — « Qu'est-ce que c'est, du sel dans une corne ? » demanda à son tour Sarvakâmin ⁴. — « Est-il permis de conserver du sel dans une corne, afin de pouvoir l'employer plus tard, dans le cas où l'on n'aurait pas de sel sous la main ? » — « Non, ce n'est pas permis. » — « Dans quel endroit cela a-t-il été défendu ? » — « A Çrāvastī (comme il est dit) dans le Sutta-Vibhaṅga ⁵ ». — « De quoi se rend-on alors coupable ? » — « De l'emploi de nourriture mise de côté. » — « Alors je propose cette conclusion : l'assemblée décide que ce premier point est contraire à la Loi, et contraire à la discipline, * un écart de ce qui a été ordonné par le Maître. Comme preuve que cette résolution a été prise, je dépose ce premier bulletin de vote. »

De même on décida les autres points, et ainsi furent condamnées les dix choses que les moines de Vaiçālī avaient déclarées permises ¹.

2. Vālukā ou Vālikā-Ārāma.

3. Dans *Mahāvaiṅsa*, 20, on dit plus nettement que seule la Commission des Huit se réunit dans le Jardin de Sable, et que le Concile eut lieu plus tard dans le couvent de Grand-Bois.

4. Le grand-prêtre était donc tout aussi incapable qu'auparavant Revata lui-même, de deviner le sens des termes employés. Par conséquent, les auteurs du récit se doutaient bien que, de leur temps, personne ne savait plus à quoi les dix formules se rapportaient réellement.

5. On veut parler de la défense de mettre de côté de la nourriture, art. 38 du titre *Pācittiya* du règlement; voir plus haut. Le commentaire historique se trouve *Sutta-V.*, II, p. 86. Le *Sutta-V.* était donc déjà rédigé lorsque fut fixée la rédaction canonique du récit du Concile.

1. Les points 2, 3, 7, 8 et 9 furent jugés contraires aux art. 37, 35, encore 35, 51 et 89 du règlement, titre *Pācittiya*; le point 10 contraire à l'art. 18, titre *Nissaggiya*; les points 4 et 5 contraires à ce qui est dit *Mahā-V.*, 2, 8, 3 et 9, 3,

Au Concile « sur le Vinaya » assistèrent 700 moines, en nombre exact, c'est pourquoi on l'appelle le « Concile des Sept Cents. »

Voilà la version canonique du récit. D'une façon mystérieuse, le conclave des Huit dans le Jardin de Sable s'est transformé en un Concile complet de sept cents membres. Les auteurs plus récents font évidemment tout ce qu'ils peuvent pour métamorphoser cette fantasmagorie en une scène d'histoire, et ils semblent mieux renseignés à mesure qu'ils sont plus récents, peut-être par suite d'une illumination surnaturelle. Buddhaghosha ² raconte que, dans ce Concile, toute l'Écriture Sainte fut de nouveau revue et expurgée, ce qui est en contradiction absolue avec le récit très détaillé que nous venons de donner ; car il en résulte justement que ni le Prātimoksha, ni le Sutta-Vibhaṅga n'avaient subi la moindre altération. Dans le cas contraire, en effet, un simple appel au texte de ces écrits n'eût pas suffi pour entraîner la condamnation des dix points de la doctrine hérétique de Vaiçāli. Le même auteur (il vivait au cinquième siècle après J.-C.) nous apprend aussi que le Concile siégea pendant huit mois ; on ne sait à quelle source il a emprunté ce détail ; en tout cas, il ne l'a pas trouvé dans les anciens vers mnémotechniques qu'il cite lui-même. De plus, la prétendue révision du Canon aurait eu lieu dans le Jardin de Sable. La chronique la plus ancienne ³ ne parle pas du Jardin de Sable et du conclave qui s'y serait tenu ^{*} (cependant il est probable que le récit canonique était connu de l'auteur), et ne mentionna que la réunion des Sept Cents, dans la salle du Belvédère à Vaiçāli. La chronique plus récente ⁴ coupe le Concile, pour

5 ; contre le point 6 on ne put citer aucun passage de l'Écriture ; il ne fut pas décidé à ce sujet : on se borna à déclarer que la chose était tantôt permise, tantôt non.

2. *Sutta-V.*, I. p. 294.

3. *Dipāv.*, 5, 29.

4. *Mahāv.*, passage cité.

ainsi dire, en deux sections : la commission des Huit, le conclave, qu'elle place dans la Cour de Sable ; l'assemblée plénière, à Grand Bois.

L'inanité de ces « traditions » saute aux yeux, quand on se rappelle que le couvent de Grand Bois, la salle du Belvédère, était justement entre les mains des fils de Vrji. Comment auraient-ils toléré, dans leur propre couvent, la réunion de leurs adversaires ? L'auteur du *Mahāvamsa* a compris qu'il y avait là une difficulté, et il a imaginé (ou emprunté d'ailleurs) l'historiette que voici :

Après que les fils de Vrji, furieux de n'avoir pas réussi à gagner Revata, furent revenus à Vaiçâli, ils se rendirent à la capitale Pâtaliputra, afin d'exciter, de la façon la plus venimeuse, le roi Kâla-Açoka contre leurs adversaires. « C'est nous », dirent-ils, qui sommes, dans la terre de Vrji, les gardiens de l'appartement du Seigneur à Grand Bois ; et maintenant des moines de la campagne vont venir, dans le but de s'emparer de notre couvent. Veuillez les arrêter, prince ! » Après avoir ainsi excité le roi contre les orthodoxes, ils retournèrent à Vaiçâli. En attendant, Revata et les siens, en tout un million neuf cent mille moines, étaient arrivés à Vaiçâli ². Le roi, — évidemment dans le but d'empêcher cette armée monastique d'occuper Grand Bois — envoya des fonctionnaires ; mais ceux-ci, grâce à l'intervention des dieux, s'égarèrent en route. En attendant, le roi eut, pendant la nuit, un songe, qui l'amena à partir pour Vaiçâli le lendemain matin. Arrivé là, il réunit le chapitre dans le couvent de Grand Bois, * et après avoir entendu les deux parties, il se 260 déclara en faveur des orthodoxes. Après leur avoir fait ses excuses et leur avoir exprimé combien il était attaché à leur cause, il leur laissa la liberté de régler les prescriptions à

2. *Buddhagosha (Sutta-V., I, p. 294)*, après avoir dit que les moines s'étaient rassemblés au nombre exact de 700, ajoute immédiatement que 1,200, 000 moines s'étaient réunis, à l'instigation de Yaças.

leur guise; il se portait garant de leur sécurité. Puis il repartit vers la capitale. Suit immédiatement le récit du conclave, où furent condamnés les 10 points, et enfin le synode de Grand Bois.

Le rôle de défenseur de la Foi, que joue ici Kāla-Açoka, est contraire à celui que lui attribue Buddhagosa, car celui-ci dit que le roi favorisait le parti des fils de Vṛji. Le récit de son intervention est en contradiction directe avec le compte-rendu canonique du Concile. Cela ne veut pas dire que la version du Mahāvamsa soit une pure invention de l'auteur de la chronique. Au contraire, elle n'est que la copie du récit de l'intervention d'Açoka le Maurya, lors du Concile de Pāṭaliputra. Kāla-Açoka parle comme le fait Dharma-Açoka dans l'inscription de Babhra, et quand on rattache à ce fait la circonstance que le second Concile eut lieu, d'après les traditions septentrionales, sous Açoka le Maurya, on est tenté de regarder ces dernières traditions, sur ce point spécial, comme plus anciennes et moins remaniées que celles des Singhalais. Au lieu d'admettre que les Septentrionaux ont confondu ¹ deux Açokas, on admettrait plutôt que les Méridionaux, ou, pour nous exprimer plus prudemment, les moines du Grand Monastère, ont dédoublé ² le Concile unique sous Açoka, et ont placé chacun de ces conciles sous un roi différent, mais portant le nom d'Açoka. Réservez notre jugement final, jusqu'à ce nous ayons parcouru toutes les pièces du procès, autant qu'elles sont à notre disposition.

Le compte-rendu officiel nous laisse dans l'incertitude au sujet du sort des fils de Vṛji, après la condamnation de leurs thèses. Jusqu'à un certain point, notre curiosité est satisfait
261 faite par le Dīpavaṃsa. * Nous y lisons ¹ comment ces reli-

1. Nous verrons dans la suite, qu'il ne peut être question de confusion. .

2. Le fait, que deux Conciles subséquents ont eu lieu sous deux rois, portant le même nom, très peu usité, est, en lui-même, très peu vraisemblable.

1. Voyez 5, 31-39.

gieux, après avoir été excommuniés par les Sthaviras ², organisèrent un contre-concile, et, chose remarquable, cette assemblée de dissidents est connue dans l'histoire comme « le Grand Synode » et eux-mêmes comme « partisans du Grand Synode » (Mahāsāṅghīkikas) ou « du Grand Saṅgha » (Mahāsāṅghikas). On énumère longuement les iniquités que commirent les schismatiques : ils se rendirent coupables de falsification de l'Écriture Sainte, soit par le bouleversement des textes, soit par des omissions et des interpolations, soit par le rejet de parties entières du canon, et par la composition de textes nouveaux ; ils allèrent jusqu'à changer les termes originaux, les genres des substantifs, les règles du style et les figures de rhétorique ³.

C'est donc chez les « fils de Vrji » qu'il faudrait chercher l'origine de la secte hétérodoxe des Mahāsāṅghikas, laquelle se subdivisa plus tard en d'autres sectes. Malheureusement, la même chronique, quelques lignes plus loin, nomme les fils de Vrji comme une subdivision de l'Église orthodoxe ⁴. Dans tout cela, nous ne saurions trouver trace d'une tradition historique : nous sommes en présence d'une fable dogmatique, inventée après coup pour expliquer un état de choses existant, dont personne ne savait plus l'origine. Les Mahāsāṅghikas, « les partisans de la Grande Église » formèrent longtemps, à une époque déjà historique, une subdivision importante de l'Église ; ils se distinguaient des orthodoxes, qui se présentaient comme Vieux Croyants, comme partisans des Sthaviras, et il était évident qu'un schisme avait dû avoir lieu jadis, d'une façon ou d'une autre. Une fois le

2. Parmi lesquels étaient quatre Orientaux, comme on appelle aussi les fils de Vrji ; ceux-ci furent donc condamnés par eux-mêmes.

3. Le seul livre des Mahāsāṅghikas ou plutôt d'une subdivision de la secte, les Lokottaravādins, qu'on ait publié jusqu'ici, le *Mahāvastu*, est en effet rédigé en un jargon grotesque, et, sur ce point du moins, il y a quelque chose de vrai dans les affirmations du chroniqueur orthodoxe. — Il existe une traduction chinoise du Vinaya des Mahāsāṅghikas (Béal, *Tripitaka*, XLIII).

4. Voy. 5, 45.

262 temps venu * où tout souvenir des faits réels qui ont donné lieu à un schisme est effacé, on peut convenablement les remplacer par des fables.

Une autre rédaction de la fable au sujet de l'origine des Mahāsāṅghikas, est donnée par Hiuen Tshang ¹. D'après lui, le Grand Synode était contemporain du premier Concile sous Kāçyapa le Grand, et eut lieu à Rājagṛha. Le voyageur a vu, de ses propres yeux, le Stûpa érigé en cet endroit par Açoka, en souvenir de ce contre-concile. A ce Grand Synode prirent part des savants et des non-savants, au nombre de quelques milliers, qui avaient été exclus du Concile présidé par Kāçyapa. Comme cette assemblée comprenait aussi bien des laïques que des religieux, on la désigne sous le nom de « Grand Concile » ou de « Grande Église ». Le canon des livres sacrés, admis dans ce Concile, se compose de cinq recueils, tandis que les Sthaviras, sous la présidence de Kāçyapa, composèrent trois recueils ².

Cette fable nous apprend qu'on avait perdu tout souvenir de l'époque où la Congrégation se subdivisa en deux sectes ³ principales. Elle est très préférable à la version singhalaise : en effet, elle place l'origine des sectes les plus anciennes au commencement des choses, dans l'époque préhistorique, crépusculaire, où régnait Kāçyapa ⁴. L'absence de toute amertume dans les expressions et de toute accusation pué- rile contre les Mahāsāṅghikas suffit pour nous convaincre

1. *Voy. des Pèl. B.*, I, 458; III, 37.

2. Les 3 Piṭakas sont une imitation des 3 Vedas; les 5 Piṭakas, des 5 Vedas (c'est-à-dire : les quatre recueils, et le *Mahā-Bhādrata*, destiné à un public moins restreint).

3. D'après la théorie des Mahāsāṅghikas eux-mêmes, il y a trois sectes principales.

4. La même théorie est présentée, sous une autre forme, dans une liste tibétaine des 18 sectes : là, Kāçyapa lui-même est nommé comme ancêtre spirituel des Mahāsāṅghikas : Burnouf, *Introd.* 446 et 452. On dirait en français : « L'origine des Mahāsāṅghikas se perd dans la nuit des temps. » Il y a d'autres sources septentrionales qui placent l'origine des schismes 100 ans après le Nirvāṇa, sous Açoka : Tāranātha, 298.

que la fable n'a pas été détournée de son sens primitif dans un but sectaire. On peut admettre avec une quasi-certitude qu'elle est plus ancienne que la tradition singhalaise, véritable acte d'accusation, dans lequel le but poursuivi est par trop visible.

* Quant au second Concile, le voyageur en donne le récit 263 suivant. Un siècle après le Nirvana, il y eut à Vaiçâli des moines qui s'éloignaient de la doctrine du Maître et enfreignaient les règles de la discipline ¹. Dans ce temps, un vénérable vieillard, Yaças, vivait dans le Kosala; un autre, Sambhûta, à Mathurâ; un troisième, Revata, à Sahaja; un quatrième, Kubja-çobhita ², à Pâtaliputra; tous étaient des élèves d'Ânanda. Yaças envoya des messagers, afin d'inviter les Saints à une réunion, qui se tiendrait à Vaiçâli. La réunion comptait 699 moines; pour compléter le nombre, Kubja-çobhita, qui avait vu, avec son œil céleste, qu'on délibérait sur la Loi, parut miraculeusement au milieu de l'assemblée. Là, Sambhûta proposa de réprimander les moines de Vaiçâli, qui, par dix pratiques, avaient désobéi aux ordonnances du Maître. En conséquence, la « grande assemblée » résolut, quoique avec répugnance et affliction, de punir sévèrement les transgresseurs, ce qui eut l'heureuse conséquence que les coupables abandonnèrent complètement leurs mauvaises pratiques ³.

Le récit que l'historien Târanâtha ⁴ donne des événements, revient à ceci. Le vénérable Dhâtika, qui demeurait d'ordinaire à Kauçâmbi, était malade. Les moines de Vaiçâli, jugeant qu'un Sthavira souffrant n'était plus capable de faire

1. Les expressions du texte dont se servait Hiuen Tshang étaient probablement les mêmes que dans la version méridionale : *apagataçdstrçdsana, udvinaya. Mém. 1, 397. Comp. une note sur Târanâtha, 290.*

2. Ce nom n'est pas sûr, étant devenu méconnaissable dans la transcription chinoise Fu-she-su-mi-lo.

3. On ne trouve, dans cette notice, rien de semblable à la tendance venimeuse du *Dipavaṃsa*.

4. *Gesch.*, 41.

fonction de chef de la doctrine, méconnurent son autorité, et déclarèrent que dix pratiques contraires à la Loi et à la discipline, étaient légales ¹. * Après que l'Arhat Yaças et 700 autres Saints, eurent exprimé leur mécontentement, une seconde compilation du canon fut faite dans le couvent de Kusumapuri ², sous le patronage du roi Nandin, de la race des Lichavis. Du temps où furent fixées les limites des paroisses des six villes, les 700 Arhats, tous originaires du diocèse de Vaiçâli, étaient Bahuçrutiyas ³. C'est pourquoi cette seconde compilation n'est que partielle. D'après quelques-uns, cette seconde compilation du canon eut lieu 110 ans après la mort du Buddha; d'autres disent 210 ou 220 ans; mais, dans la dernière hypothèse (c'est ainsi que raisonne Târanâtha) il faut admettre que chaque semestre a été compté pour une année entière.

Il y a moins de confusion dans une notice dans l'appendice à la biographie de Çâkyamuni ⁴. Yaças et les autres disciples d'Ânanda, en tout 700 Arhats, se réunirent l'an 110 après le Nirvâna, à Vaiçâli, et firent une compilation critique du canon. Une autre notice ⁵ nous apprend que la seconde compilation eut lieu cent ans après la mort du Maître, sous Sarvakâma et 700 autres Arhats ⁵. Une

5. La traduction chinoise des « dix points », d'après le Vinaya de la secte Mahtçâsaka, diffère moins de l'explication authentique, donnée plus haut, que la traduction tibétaine du Vinaya-kshudraka; cette dernière a souvent mal compris l'original. Comme preuve, on peut citer la traduction de *jalogi* « vin nouveau de palmier » par « sangsue », comme si l'original portait *jalauskâ*; l'article est maintenant ainsi conçu : « sucer, à la façon d'une sangsue, une boisson enivrante, et excuser (cette pratique) sous prétexte de maladie ». « Deux pouces » est devenu (de même que dans la traduction chinoise) « remuer la nourriture avec deux doigts », *angula* signifiant aussi bien « doigt » que « pouce » (mesure); Târanâtha, 41, comp. 288.

1. C'est-à-dire, à Pâtaliputra : c'est une erreur, ainsi que la mention des Lichavis le prouve surabondamment.

2. Nom d'une secte.

3. Ouvrage cité, 309.

4. Dans le *Tandjur*, cité par Vassilief sur Târanâtha, 298.

5. On trouve d'autres indications encore dans Târanâtha, 290 ss.

poésie mnémorique en pâli, citée par Buddhaghosha, dit que, pendant le second synode, celui des 700, la seconde compilation eut lieu par les soins des huit Sthaviras, Sarvakâmin, Sâdha, etc. Nous avons déjà dit que cette revision du canon ne s'adapte pas bien au reste du récit et est en contradiction avec le compte rendu canonique du Concile.

Au fond, quand on laisse de côté les détails secondaires, les traditions septentrionale et méridionale sont d'accord. La divergence se borne au fond à ceci : un siècle après le Buddha, était-ce Kâla-Açoka qui régnait, ou bien Dharma-Açoka ? * On a souvent supposé que les Bouddhistes indiens 265 auraient confondu deux rois homonymes ; mais cela ne semble pas probable. Une confusion suppose une erreur involontaire et nous n'en trouvons aucune trace chez les narrateurs septentrionaux. Au contraire, quand ils représentent Yaças comme prêtant son concours lors de la construction des quatre-vingt-quatre mille Stûpas, il est inadmissible qu'ils aient confondu l'Açoka célèbre avec son prédécesseur et homonyme. Quand ils racontent que le Buddha a encore vu Açoka enfant et que ce même Açoka régnait encore cent ans plus tard, nous avons évidemment affaire à un conte absurde, mais il reste tout aussi absurde quand on l'applique à Kâla-Açoka : au contraire, il devient encore un peu plus déraisonnable, n'ayant plus aucun but. Quand les Septentrionaux font vivre l'apôtre Madhyântika du temps d'Açoka le Maurya, ils sont d'accord avec leurs frères du Midi et, en outre, ils sont conséquents avec eux-mêmes en faisant de Madhyântika un contemporain de Çânavâsin et un disciple d'Ânanda. Qu'on fasse vivre les huit Sthaviras ¹, âgés de 160 ou de 140 ans, sous Açoka I^{er} ou sous Açoka II, cela importe peu, les deux versions étant également fabuleuses.

1. Chez les Septentrionaux, on peut citer, comme neuvième Sthavira, Piççola-Bhâradvâja, qui vivait encore sous Dharma-Açoka ; *Diyyâvadâna*, 399 ; Burnouf, *Introd.*, 397.

On trouve dans le récit du Culla-Vagga, quelques détails qui sont évidemment pris sur le vif. Ils ne prouvent rien pour le caractère historique de l'ensemble, et montrent seulement que, dans les synodes, les choses se passaient habituellement de cette façon. Qu'il y ait eu des synodes — qui sait combien de fois? — personne ne le nie. En théorie, il faut qu'il y ait eu au moins autant de conciles généraux qu'il y a de sectes car chaque secte, sauf la plus ancienne, doit, d'après la théorie, son origine à un schisme, et chaque schisme entraîne une revision du canon. La question n'est pas de savoir s'il y a eu de temps en temps des assemblées ecclésiastiques, qui ont pu servir de modèles, lorsqu'on rédigea le récit des deux premiers Conciles ², mais seulement, si ces deux assemblées, comme elles sont décrites dans les notices que nous possédons, sont historiques. Nous ne pouvons découvrir dans ces récits autre chose que des fictions dogmatiques, pour lesquelles des mythes didactiques plus anciens ont fourni des matériaux.

266 * On pourrait encore soulever, contre le caractère historique des assemblées à Rājagṛha et à Vaiçālī, bien des objections, que nous négligeons, de propos délibéré, à l'exception d'un seul argument, tiré des différentes listes des docteurs de l'Église, listes que nous allons considérer maintenant.

4. — GÉNÉALOGIES DES DOCTEURS.

HISTOIRE DES PLUS ANCIENS PÈRES DE L'ÉGLISE.

Comme chaque école ou secte des fidèles du Veda a ses propres généalogies de docteurs, considérés comme faisant autorité, de même les Bouddhistes possèdent des listes de grands-maîtres, qui, dans une suite ininterrompue, ont

2. Au fond, trois Conciles, car la Grande Assemblée était pourtant aussi un Concile.

propagé la vraie doctrine, et qu'on peut assez bien qualifier de Patriarches.

Chez les Méridionaux, la chaîne de la tradition, depuis le Buddha jusqu'à la conversion de Ceylan, se compose de cinq anneaux, qui se distribuent sur une époque de 235 années. Comme le quatrième anneau est représenté par deux personnes, la liste comprend six noms de Patriarches, à savoir : Upâli, Dâsaka, Sonaka, Siggava et Candavajji, Tishya-Maudgaliputra ¹. Le dernier, qui prononça ses vœux dans la troisième année de Candragupta, par conséquent en 314 ou un peu plus tôt ², clôt la série, en ce qui concerne le continent de l'Inde, car Mahendra, qui est nommé comme successeur de Tishya, et les autorités postérieures, n'ont de valeur que pour Ceylan, ou, si l'on veut, pour la division méridionale des croyants.

Upâli avait une ancienneté de soixante ans dans la seizième année du Nirvâna ^{*}; il avait donc été converti par le Buddha 267 très peu de temps après le commencement de sa carrière publique ¹. Dans la même année 16, Upâli consacra l'habile Dâsaka, auquel il livra la doctrine sous ses neuf formes, consistant en 84 mille subdivisions et 3 Pitakas ². Après avoir désigné Dâsaka comme son successeur dans la charge

1. Dans les vers mnémoniques cités *Sutta-V.* I, 292, on ne mentionne pas le nom de Candavajji; mais il se trouve dans le *Dîpav.*, 4, 46 et 5, 57. La forme sanscrite de Sonaka est probablement Çanaka; de Siggava, Çagrava.

2. D'après Justin, XV, 4, Candragupta doit avoir fondé son empire peu de temps après la mort d'Alexandre le Grand. Cette induction est confirmée par un autre fait : Açoka parle, dans un édit de la 13^e année de son couronnement, de Magas, roi de Cyrène, comme d'un personnage qui est encore en vie. Magas mourut en 258. Si l'on ajoute aux années de règne de Candragupta et Bindusâra (24 + 27 ou 28) 12 années d'Açoka, et s'y l'on additionne le total avec 258, on obtient 321 ou 322, comme date du commencement du règne de Candragupta.

1. *Dîpav.*, 4, 28; 35, 5, 76.

2. Upâli est donc aussi versé dans le Dharma — qui était proprement la spécialité d'Ânanda — que dans le Vinaya.

de Maître de la Discipline, le patriarche mourut en l'an 30 ³.

Dāsaka avait été moine pendant 40 ou 45 ans ⁴, lorsqu'à Girivraja (Rājagṛha) il consacra comme moine Sonaka. Cette consécration est placée dans l'an 10 du règne de Nāga-Dāsaka, ce qui s'accorde à peu près avec la chronologie de la généalogie royale. Il mourut 64 ans après sa consécration, donc l'an 60 après le Nirvāṇa après avoir nommé Sonaka chef de la Discipline.

Sonaka était moine depuis 40 ans ⁵ lorsqu'il consacra le duumvirat Siggava et Candavajji; on doit placer cet acte 40 ans après l'an 10 de Nāga-Dāsaka, donc vers l'an 100 ⁶. Le patriarche vécut jusqu'à l'an 126 après le Nirvāṇa, car il est dit qu'il mourut après avoir été moine pendant soixante-six ans.

C'est seulement après avoir atteint un âge très avancé que Siggava consacra Tishya-Maudgaliputra, — 64 ans après qu'il eut prononcé lui-même ses vœux. En mourant, douze ans plus tard, il désigna Tishya comme son successeur ⁷.

Tishya devint donc moine 164 ans après le Nirvāṇa, et chef de la discipline douze ans après. Il mourut 80 ou 86 ans (après avoir prononcé ses vœux ⁸). Prenons le premier chiffre et admettons que Candragupta * soit monté sur le trône l'an 320 avant Jésus-Christ, alors nous devons supposer que le patriarche a vécu jusqu'en 238 qui correspond à la 32^e année du règne d'Açoka ¹.

3. On ne tient pas compte du patriarche Kāçyapa.

4. Le premier nombre est donné *Dīpav.* 5, 78; le second, 4, 41. La mention de Pakuṇḍa, comme roi de Ceylan, au lieu de Paṇḍuvāsa, semble une erreur.

5. *Dīpav.*, 4, 44.

6. Exactement, 98; nous prenons pour plus de commodité le nombre rond, donné par la chronique, bien qu'il doive son origine à une faute de calcul.

7. *Dīpav.*, 5, 69, 93.

8. On indique deux fois le premier chiffre, une fois le second, dans une seule et même chronique : 5, 94, 95 et 107.

1. Les modifications que subit le chiffre final, selon qu'on met le commencement du règne de Candragupta quelques années plus tard, ou qu'on pré-

Dans ce qui précède, nous avons supposé tacitement que les années données aux patriarches expriment leur ancienneté, vu que la chronique, dans un vers d'ailleurs équivoque ², après avoir énuméré les années, parle d'*upasampaddā*. Au contraire, si l'on suppose que les années représentent la durée totale de la vie de chaque personnage, alors, comme on prononce les vœux à l'âge de 20 ans, la différence totale, pour une série de cinq personnages, sera de cent ans, juste la différence qu'on obtient quand on compare le calcul des gens de Ceylan au calcul ordinaire des Septentrionaux, qui placent Dharma-Açoka un siècle, non deux, après le Buddha ³.

Si la série des cinq générations de Patriarches est authentique, l'histoire du concile de Vaiçālī ne peut être vraie. Comment supposer que le Patriarche de l'an 100, Sonaka, ne soit pas nommé parmi les 8 Sthaviras, qu'il ne soit même pas mentionné parmi ceux qui assistèrent au Concile général, Concile auquel prirent part les Orientaux aussi bien que ceux du Pāṭhēya? Comment le Chef du Vinaya, de cette Dis-

fière 86 à 80, n'ont pas besoin d'être indiquées. La chronique dit que le Patriarche mourut en l'an 26 du règne d'Açoka, (*sic*; et non après son couronnement, qui, d'après la théorie singhalaise, tombe quatre ans après le commencement de son règne) : de cette manière on obtient un résultat différent, car 22 (c'est-à-dire le nombre des années du règne de Candragupta, moins deux, puisque Tishya prononça ses vœux dans la troisième année de Candragupta) ajouté aux 27 ans de son fils et à 26 d'Açoka, donne 75 et non 80.

2. Ouvrage cité, 5, 95 : « Upasampadā de tous ».

3. Dans l'histoire profane, on se sert du même artifice pour allonger les dates. C'est ainsi qu'il est dit de Pakuṇḍa, qui, après avoir exercé pendant 16 ans le métier de voleur de grand chemin, devint à 37 ans roi de Ceylan, qu'il gouverna pendant 70 ans, et atteignit par conséquent l'âge de 106 ans. Il n'en eut pas moins pour successeur son fils Muṭasīva, qui régna pendant 60 ans; les quatre fils de Muṭasīva se succédèrent tour à tour; le dernier, Asela, mourut 92 (suivant d'autres 102) ans après la mort de son père. Par conséquent, il y eut, entre la naissance de Pakuṇḍa et la mort de son petit-fils, Asela, un intervalle de 258 (ou 268) ans; *Dīpav.* 11, 1 ss. 17; 93; 18, 45-48. Si l'on diminuait de 100 ans cette période comprenant 258 (268) ans pour trois générations, ce serait encore un intervalle suffisant.

cipline, qui était justement l'objet du débat, a-t-il pu être considéré comme non-existant? Et comment Sarvakâmin pouvait-il, à ce moment, être qualifié de Patriarche universel, comme si Sonaka n'existait pas? * Il est évident qu'il n'y a aucun lien entre les deux « traditions », c'est-à-dire, fables dogmatiques : l'une des deux théories annule l'autre.

Quand on compare la généalogie de l'Église singhalaise à celle des Septentrionaux, le caractère apocryphe des deux listes de docteurs, en ce qui concerne la période pré-historique (antérieure à Açoka) et même des temps plus récents, ressort avec évidence. Les deux généalogies, en effet, n'ont pas un seul nom en commun, bien qu'il ne puisse être question ici d'une différence de secte. La tradition orthodoxe des Septentrionaux commence avec Kâçyapa, lequel ne peut cependant figurer comme successeur du Buddha qu'à titre honoraire, car, bien qu'on dise de lui qu'il transmit la dignité doctorale à Ânanda, il est affirmé expressément que celui-ci remplit cette dignité, pendant plus de 40 ans *après la mort du Seigneur* ¹. Ânanda, qui était donc réellement le premier Patriarche, mourut à l'âge de 85 ans ².

Il y a une notice d'après laquelle le patriarcat de Kâçyapa aurait duré pendant dix ans ³ ; mais ceci est en contradiction

1. *Lebensb.* 307 et 309.

2. Ânanda fut converti en même temps qu'Upâli, 45 ans avant le Nirvâna; ce chiffre, ajouté à 40, donne 85, mais dans ce cas « âge » signifie « ancienneté ». Ce qui est amusant, c'est que, d'après la source citée dans la note précédente, Ânanda naquit le même jour que Râhula, le jour même où le Gotamida atteignit la dignité de Buddha : Ânanda était par conséquent un nourrisson lorsqu'il devint disciple du Seigneur! De *Lalita-V.* 177 et *Lebensb.* 238 on doit conclure, au contraire, qu'Ananda avait le même âge que le Bodhisatva. Au point de vue historique, tout cela est le comble de l'absurdité; d'une absurdité telle, que les Bouddhistes eux-mêmes ont dû s'en apercevoir. Cela ne les a pas empêchés de transmettre fidèlement ces données contradictoires.

3. Vassilief, B. 38, annulé par ce qui est dit p. 318. En effet, le crépuscule domine pendant un laps de temps très court : à ce point de vue, on pourrait tenir compte de Kâçyapa comme Patriarche.

avec d'autres « traditions », et repose en outre sur une confusion d'idées. Kâçyapa occupait, il est vrai, le siège présidentiel lors du premier synode, mais seuls Ânanda et Upâli purent donner les renseignements nécessaires sur le Dharma et le Vinaya. Kâçyapa était le président, il avait convoqué les Arhats à l'assemblée, mais était incapable d'allumer la lumière de la Foi. Il est en outre connu comme un ascète particulièrement austère ¹, et est appelé « le premier des partisans de la théorie du Dhutânga » ²; il était donc un ermite, mais un ermite n'est pas nécessairement un grand docteur.

Le seul capable de transmettre convenablement le Dharma, était Ânanda, le très savant, comparable, pour la sagesse, à Bṛhaspati, l'illustre maître des Dieux; et il est parfaitement explicable que ce soit lui, qui, en fait, ouvre, d'après les Septentrionaux, la série des Docteurs qui éclairent le monde, après le départ du Maître suprême, de même que les Singhalais invoquent l'autorité d'Upâli, qui était le plus versé dans le Vinaya. — Après avoir exercé pendant 40 ans la charge de Docteur, Ânanda la transmet à Yaças, et mourut de la façon miraculeuse qu'on sait, par auto-combustion ³. A cette occasion, Madhyântika (comme aussi chez les Singhalais) devint Arhat.

Yaças s'occupait, du vivant du Buddha, de commerce maritime; c'est seulement après la mort de celui-ci qu'il devint élève d'Ânanda. On l'identifie quelque part avec Çañavâsika ⁴; il est difficile de dire si c'est à tort ou à raison. Peut-être faut-il songer à un duumvirat ecclésiastique, comme cela semble être le cas pour Siggava et Candavajji. Quoi qu'il en soit, Yaças remit le patriarcat à Upagupta, et celui-ci le transmet à Dhîtika. D'après la tradition suivie ici,

1. *Dhpav.* 4, 3, 5, 7. Comp. Beal, *Catena*, 256.

2. Cet événement eut lieu peu de temps avant la mort d'Ajâtaçatru, ce qui ne s'accorde pas avec la chronologie singhalaise : Târanâtha, 10, comp. *Lebensb.* 309.

3. *Lebensb.* 308.

la généalogie est donc : Ânanda, Yaças (ou Çânavásika), Upagupta, Dhrtika.

Une autre liste, quelque peu divergente donne : Kâçyapa, Ânanda, Madhyântika, Çânavâsa et Upagupta ⁴. Elle était plus particulièrement reçue chez les gens du Kashmir, qui honoraient Madhyântika comme l'apôtre de leur pays. Il est plus difficile d'expliquer, comment, dans une autre liste de patriarches ⁵, un certain Uttara a pu être placé en tête : il y succède au Seigneur avant Kâçyapa lui-même, et est donné comme le maître de Yaças ¹. Si cette tradition vénérable a quelque valeur, il faut en conclure que l'Uttara, représenté comme un élève renvoyé de Revata, et avec qui nous avons déjà fait connaissance, est un autre personnage.

Il y a une certaine confusion, non seulement dans l'ordre d'après lequel sont rangés les cinq premiers Patriarches, mais aussi dans les événements historiques qui les concernent. Yaças, dont nous avons déjà parlé, figure, dans toutes les sources septentrionales à nous connues, comme contemporain du second Açoka, de celui qui est connu par l'histoire, et non, comme dans les sources méridionales, du premier Açoka. Cependant, il est hors de doute que c'est toujours le même personnage qu'on désigne sous ce nom : dans toutes les traditions, quelques divergentes qu'elles soient, il est représenté à la fois comme protestant énergiquement contre les nouveautés des moines de Vaiçâlî, et comme très âgé. Il déclare lui-même quelque part ² qu'il est le plus âgé de tous (à l'exception de Piṇḍola Bhâradvâja qui avait vu le Seigneur face à face). C'est grâce au pouvoir magique de ce vénérable vieillard que le pieux Açoka fut en état de faire paraître partout dans son empire, dans l'espace d'un seul jour, des sanctuaires remplis de reliques du Tathâgata ³. D'autres

4. Vassilief, *B.* 225; Târanâtha, 14.

1. Târanâtha, 3, 4, 18.

2. Açoka-Avadâna (*Divyâvadâna* 399) chez Burnouf, *Introd.* 397.

3. *Divyâv.* 348, chez Burnouf, *o. c.*, 373; Târanâtha, 34; comp. 31.

attribuent ce mérite à Upagupta ¹, de sorte qu'on est tenté de croire que Yaças, Çānavāsa et Upagupta ont été considérés comme les trois noms d'un seul et même personnage.

Çānavāsa, dont les renaissances nombreuses et miraculeuses ont déjà attiré notre attention, est, chez tous les Bouddhistes, rattaché étroitement à Yaças d'un côté, à Ānanda de l'autre. En dehors de ses renaissances, il s'est rendu célèbre par un autre grand miracle : de la caverne où il était assis * il rayonna avec une telle splendeur dans toutes ²⁷² les directions de l'espace, que la lumière de deux nains qui voulaient lutter contre lui fut complètement éclipsée ¹. Il a atteint un âge incroyablement avancé, car sous un petit-fils d'Açoka, nous le retrouvons encore comme docteur à Mathurā, dans le couvent Çarāvati ². Ceci ne doit pas trop nous étonner, si nous nous rappelons comment les six hérésiarques, Purāṇa Kāçyapa et ses compagnons, étaient encore à l'œuvre, avec une vigueur toute juvénile, 500 ans après le Nirvāṇa ³.

Comme successeur de Çānavāsa, dans le patriarcat, on nomme Upagupta, un disciple de Yaças, et, d'après quelques-uns, aussi de Madhyāntika ⁴. C'était lui qui, en guide expérimenté, indiqua au pieux Açoka, lorsque celui-ci conçut le projet de bâtir des Stûpas, l'emplacement des lieux saints, en commençant par Kapilavastu et le parc Lumbini ⁵; ce qui prouve clairement, que, vers ce temps-là, personne

4. *Voy. des Pèl. B.* II, 418. Ailleurs, Upagupta est celui qui indique au roi la situation des lieux saints.

1. *Tāranātha*, 41.

2. *Tāranātha*, 51, comp. 293. Peut-être le personnage (la Lune?) se trouvait-il à ce moment dans une nouvelle phase.

3. C'est ce que nous apprend *Mil. P.*, 4. Inutile de dire que l'auteur de ce livre, en donnant une apparence historique à de pareilles fables, fait tacitement connaître ce qu'il pense du caractère historique des hérésiarques et du Buddha lui-même.

4. *Lebensb.*, 309.

5. Burnouf, *Introd.* 382.

dans le pays, sauf Upagupta, n'avait la moindre idée de l'emplacement réel de Kapilavastu. Upagupta est célèbre par sa lutte contre le Diable, et la victoire brillante que, dans une dispute sur la religion, il remporta sur cet ennemi né de la vraie lumière ⁶. Il est également le héros d'une légende édifiante qui nous fait connaître la destinée tragique de la courtisane Vāsavadattā à Mathurā ⁷.

273 Le patriarche suivant s'appelait Dhītika, et était le fils d'un brahmane d'Ujjain. On dit que la jeunesse d'Açoka coïncida avec les dernières années * de ce Père de l'Église ¹, ce qui ne s'accorde pas bien avec les données chronologiques relatives à son prédécesseur Upagupta, encore moins avec le renseignement qu'il fit de nombreuses conversions dans le Tokharistān, pays où régnait alors le roi Minara. Que ce soit le roi Ménandre, vivant au second siècle avant notre ère, ou quelque autre personnage, qui se cache sous le nom de Minara, il peut être difficilement question de la prédication de la Foi dans ce pays avant les dernières années du roi Açoka.

Dhītika transmet la dignité au Noir (Kāla) de Magadha, et celui-ci la céda à Sudarçana. Ce dernier passe pour avoir converti le roi Kanishka ². Comme cet illustre patron du Bouddhisme vivait au premier ou deuxième siècle après J.-C., il faut admettre de toute nécessité la perte de plusieurs noms dans la liste, — à moins qu'on ne suppose que toute la série des Patriarches n'est qu'une accumulation de fictions dogmatiques. Rappelons en passant que Sudarçana est tantôt représenté comme un roi du Kashmir, qui portait dans cette dignité le nom de Simha, tantôt comme le fils d'un commer-

6. Tāranātha, 16. Dans le cours du récit, on voit qu'Upagupta n'était pas un de ceux qui avaient vu le Seigneur; le vieil historien Indradatta ne le fait paraître que 50 ans après le Nirvāna; *o. c.* 42.

7. On trouve la légende traduite chez Burnouf, *Introd.* 146.

1. Tāranātha, 47; comp. 23.

2. *Lebensb.* 310; Tāranātha 58.

çant de Bharoch, et retournons maintenant, afin de ne pas nous avancer trop loin dans l'histoire, à Madhyântika, personnage extrêmement intéressant, bien qu'il ne soit pas universellement reconnu comme Patriarche.

Madhyântika, ou Madhyânta (c'est-à-dire Celui du milieu du jour) n'est pas moins connu chez les Méridionaux que chez les Septentrionaux. Son nom vit dans le souvenir des Singhalais, comme celui du docteur qui consacra Mahendra, l'apôtre de Ceylan. Il fut un de ceux qui furent envoyés par Tishya Maudgaliputra, afin de prêcher la Foi dans tous les pays de la terre. C'est ainsi qu'il arriva dans le Gândhâra et dans le Kashmir, où il dompta un Nâga (esprit des eaux) furieux, et apporta le salut à des êtres innombrables³. Buddhaghosha, qui est particulièrement bien renseigné sur ces événements, raconte qu'il y avait une fois, dans le Kashmir et le Gândhâra, un roi des Nâgas, nommé Aravâla qui, un jour — c'était à l'époque de la moisson, — suscita un orage mêlé de grêle, qui détruisit le blé mûr dans les champs * et 274 donna naissance à une flaque d'eau aussi grande qu'une mer. Le Sthâvira Madhyântika quitta immédiatement Pâtaliputra, prit son vol à travers les airs, et descendit près de l'étang habité par Aravâla, dans l'Himalâya. Quelques jeunes Nâgas, voyant qu'un étranger, la tête rasée, vêtu de haillons et d'une robe couleur de tannin, faisait toutes sortes de mouvements sur l'eau — marchant, s'arrêtant, s'asseyant, se couchant — vinrent trouver le roi, pour lui raconter ce cas singulier, sur quoi Aravâla devint tellement furieux, qu'il suscita un terrible orage, accompagné de pluie et d'éclairs. Ni cet effroyable orage, ni les troupes que le roi des Nâgas envoya contre le moine chauve, n'eurent le moindre effet. Madhyântika ne se soucia pas de ces efforts pour le chasser et, avec un sang-froid admirable, il se contenta de réciter une poésie, ce qui fit une impression écrasante sur le roi des Nâgas, qui,

3. *Dîpav.* 7, 25, 8, 2; 4. Buddhaghosha, dans *Sutta-V.*, I, p. 314.

frappé de l'inanité de ses efforts, devint tout affligé et triste. L'apôtre saisit ce moment favorable pour édifier et reconforter ce tyran humilié, avec cette conséquence heureuse que le Nāga se convertit à la doctrine du Buddha, avec 84,000 des siens qui furent tous confirmés comme laïques par Madhyāntika. Et les choses n'en restèrent pas là : d'autres habitants des Monts Neigeux, tels que lutins, génies, elfes, reçurent joyeusement la triple formule du salut et les cinq commandements moraux, en même temps que le lutin Pañcaka, avec sa femme et ses 500 enfants, fut élevé au premier degré de sanctification. En outre, Madhyāntika défendit à tous les esprits des eaux, lutins et géants, de faire à l'avenir du mal aux hommes et de détruire les moissons. Il prêcha dans ce pays la parabole du « serpent venimeux », amena cent mille familles à embrasser la vie monastique et fit parcourir à 80,000 créatures tous les degrés de la sanctification¹. On ne dit pas que l'apôtre ait converti un seul être humain.

275 * La tradition septentrionale, qui raconte, au sujet de l'apôtre du Kashmir, une histoire qui, pour le fond, revient au même que le récit que nous venons de donner, nous apprend en outre que ce fut le Buddha, qui, peu avant son extinction, donna l'ordre à Ānanda d'envoyer Madhyāntika, après l'avoir consacré, dans le Kashmir, afin de convertir le roi des Nāgas Hūlunta, et de propager la doctrine dans ce pays¹. Quand les jours furent accomplis, l'apôtre partit pour le Kashmir, vainquit Hūlunta et prêcha la religion avec un tel succès, que déjà un siècle après le Nirvāṇa, beaucoup de couvents florissaient dans le pays. Ceci est confirmé par Hiuen Tshang, qui, avec une exactitude que nos autorités singhalaises pour-

1. Un autre apôtre, Madhyama (c'est-à-dire Celui du milieu), qui, aussi dans l'Himalaya, fit parcourir à 800 millions de lutins les degrés de sanctification, n'est évidemment qu'un double de Madhyāntika : *Dīpav.* 8, 10; *Sūta-V.* p. c.

1. *Lebensb.* 290, 309. La légende rapportée en détail dans Tārānatha, 12, a beaucoup de traits en commun avec la version de Buddhagoṣha.

raient lui envier, nous apprend que Madhyântika, le disciple d'Ânanda, accomplit la conversion du roi des Serpents en l'an 50, et que ce prince après avoir quitté son étang, fonda 500 couvents ².

Avant de déployer son activité dans le Kashmir, Madhyântika demeurait à Bénarès. A cause de l'opposition que lui firent les gens de la ville, il l'avait quittée et pris son vol à travers les airs, vers le mont septentrional Uçîra, avec une suite de 10,000 saints ; de là, il partit plus tard pour le Kashmir. On prétend qu'il y annonça la Loi pendant vingt ans, jusqu'à sa mort. Il doit donc être mort avant ses contemporains Yaças et Çânavâsa, ce qui n'est nullement incroyable, quoi qu'on pense d'ailleurs du caractère réel de ces personnages. Quand on se rappelle que Madhyântika était déjà un Voyant, et a dû, par conséquent, avoir atteint un certain âge, au moment où Ânanda s'éteignit si magnifiquement ³, il faut supposer, en prenant pour base la chronologie des Singhalais, que l'apôtre arriva à un âge de plus de deux siècles et demi. Si l'on suit, au contraire ^{*}, le calcul le 276 plus ordinaire chez les Septentrionaux, on peut grouper les chiffres de façon que Madhyântika atteigne l'âge de cent ans environ.

Il n'en est pas de même en ce qui concerne Yaças, Çânavâsa et Sarvakâmin : pour ceux-ci les deux séries de traditions se valent ; qu'on place des Sthaviras, âgés de 150 ans, sous Kâla-Açoka ou sous Dharma-Açoka, cela revient au même. Quelque préférence qu'on donne à l'une ou à l'autre de ces deux collections de fables, chacun reconnaîtra que les deux traditions sont également sans valeur, justement dans le détail qui déciderait la supériorité historique de l'une sur l'autre, nous voulons dire l'indication de l'âge des personnages.

2. *Vie de H. Th.* 95 ; la date indiquée s'accorde avec celle donnée par Târanâtha, voir chez celui-ci 10, et comp. 12.

3. Târanâtha, 9.

En comparant entre elles les données relatives à l'époque du second Concile, on s'aperçoit bien qu'il y a un déplacement de dates, mais sans qu'on puisse dire avec certitude quelle est la tradition qui a conservé la forme la plus ancienne du récit. Cependant, nous avons montré par des chiffres évidents, que les Singhalais ont ajouté cent ans au moins à l'intervalle qu'on peut supposer avec vraisemblance entre la naissance du roi de Ceylan, Pakuṇḍaka, et la mort de son dernier petit-fils, Asela. Si l'on diminue de cent ans ou un peu plus le chiffre traditionnel, décidément impossible, on déplace en même temps la date du second Concile d'un nombre d'années correspondant à la différence entre la chronologie du Nord et celle du Midi ¹.

Admettons un instant, pour le besoin du raisonnement, qu'il y ait un fond de vérité historique dans le récit relatif au
 277 second Concile, * alors il faut conclure que le compte rendu, tel que nous le possédons dans différentes versions, n'a pu être rédigé que longtemps après l'événement. Ceci est encore plus vrai pour les légendes sur Yaças et Upagupta et sur le rôle qu'ils ont joué lors de la construction des 84,000 Stûpas par ordre d'Açoka. Pour qu'une pareille exagération fût possible, il faut supposer, semble-t-il, qu'au moment de l'invention de ces récits il existait déjà beaucoup de Stûpas dans l'Inde, et qu'en même temps l'époque d'Açoka appartenait à

1. Le Concile eut lieu 6 ans avant l'arrivée au trône de Pakuṇḍaka. Entre cette dernière date et la mort d'Asela s'écoulèrent 222 ans (d'après le *Mahāv.* 232), de sorte qu'Asela mourut 228 (ou 238) ans après le Concile ou, après soustraction des années superflues, 128 (ou 138) ans après. Entre la mort d'Asela et l'an 18 de Dharma-Açoka il y a un intervalle de 92 (ou 102) ans. D'après ce calcul, Açoka aurait pris le pouvoir ou aurait été couronné (les chroniques singhalaises jonglent continuellement avec ces deux termes) 110 (ou 120) ans avant la mort d'Asela, et le Concile aurait eu lieu quelques années avant le commencement du règne d'Açoka. Or, nous avons vu que 100 n'est que le chiffre le plus minime qu'on a le droit de soustraire de l'intervalle traditionnel, monstrueusement allongé; si l'on prend 120, le second synode tombe sous le règne de Sa Pieuse Majesté. Voir *Dipar.* chap. 11. 17 et 18.

un passé lointain, dont tout souvenir direct était perdu. Ce n'est qu'après un semblable intervalle qu'il est possible de faire figurer des Saints, qui ne sont au fond que des figures mythiques ou des mannequins dogmatiques, au milieu d'une génération dont les représentants les plus illustres, rois, ministres et autres, vivent encore dans le souvenir, mais dont l'état réel et l'histoire réelle sont à peu près complètement oubliés. Si la transformation des mythes et récits légendaires transmis par la tradition s'est faite à pareille époque, très postérieure aux événements, des divergences, comme celles que nous avons remarquées entre les rédactions septentrionale et méridionale, ne sont plus tout à fait inexplicables.

Les circonstances qui ont donné lieu à l'adoption de deux dates aussi écartées pour le deuxième Concile, sont inconnues; on ne peut certainement pas supposer une différence de secte. Toute l'Église du continent de l'Inde reconnaissait comme règle fondamentale les décrets des Anciens, des 500, avec Kāçyapa, Ānanda, Upāli, etc., en tête, et des 100, avec Sarvākamin, Yaças et les autres. Elle était donc aussi conforme à la vieille Foi, aussi orthodoxe, que la division singhalaise.

Entre la majorité de l'Église de l'Inde, d'un côté, et la secte des Sthaviras, établie à Ceylan, de l'autre, il s'est produit à la longue une divergence. C'est ainsi que s'explique le fait que chacune de ces deux subdivisions de l'Église reconnaît, en dehors de l'autorité des deux premiers Conciles, celle d'un Concile plus récent. Le troisième Concile de l'une des deux subdivisions n'est cependant pas le même événement que le troisième Concile de l'autre.

Les Singhalais reconnaissent, comme troisième synode officiel, * celui qui se serait réuni, à Pāṭaliputra, 18 ans après 278 le couronnement du roi Açoka. Il peut sembler étrange, que, contrairement aux deux premiers Conciles, celui-ci ne soit nullement mentionné dans l'appendice au Culla-Vagga. S'il existait un compte rendu officiel de cette assemblée, ou quelque récit reconnu comme tel par le commun accord des

différentes sectes de l'Église singhalaise, pourquoi la pièce n'a-t-elle pas été jointe aux deux autres comptes rendus ? Le premier témoignage relatif à cet événement important est celui du *Dīpavaṃsa*, qui n'a pas été rédigé avant le quatrième siècle de notre ère, par conséquent plus de 500 ans après l'événement ¹. Il est indubitable que cette chronique a emprunté bien des détails à des sources plus anciennes; mais tant que la date de celles-ci reste entièrement inconnue, nous ne pouvons juger la valeur du récit que nous allons résumer que d'après des raisons intrinsèques. Remarquons d'avance qu'en tout cas le Concile de Pāṭaliputra ne peut avoir été un Concile général, s'il est vrai que, peu de temps après le concile des Vaiçālī, le Mahāsāṅghikas se sont séparés des orthodoxes, d'après ce que racontent les sources singhalaises elles-mêmes.

5. — CONCILE SOUS TISHYA MAUDGALIPUTRA. — MISSION DES APÔTRES.

Les Sthaviras qui dirigeaient le deuxième concile prévirent qu'après un laps de 118 ans, il s'élèverait un ascète, qui, descendu du Ciel, naîtrait comme homme dans une famille brahmanique; qui aurait pour nom Tishya et pour surnom Maudgaliputra. Il était prédestiné qu'il serait reçu dans l'Ordre et consacré par Siggava et Candavajji, et que, par la suite, il confondrait l'hérésie et confirmerait la vraie Foi. Ces choses arriveraient lorsque le roi Açoka, prince pieux et augmentateur du domaine de la Foi, régnerait à Pāṭaliputra.

Lorsque les 700 moines qui avaient défendu la doctrine orthodoxe à Vaiçālī, étaient *tous* décédés ², le futur Tishya descendit du Ciel, naquit comme homme et sut, à l'âge de

1. En dehors du *Dīpav.* 5, 55, le concile et ce qui s'ensuit sont décrits *Sumāṅgala-Vildsini*, 29 et ss., *Sutta-V.*, I, p. 294, *Mahāv.* 30 et *Saddhamma-Saṅgaha*, chap. I.

2. Donc, Siggava et Candavajji n'étaient pas du nombre des 700 : ils étaient encore dans les limbes.

seize ans, tout le Veda par cœur ¹, * et de plus, les poèmes 279 épiques et la glossologie. Un certain jour, il soumit au P. Siggava quelques questions difficiles, relatives au Veda. Bien que Siggava n'eût jamais étudié les Vedas, il répondit courageusement à toutes les questions, car, grâce à la quadruple sagesse qu'il possédait en qualité d'Arhat, il connaissait les trois Vedas par intuition.

A son tour, le Père proposa une question posée par le Buddha, une sorte de devinette, à laquelle le jeune étudiant ne sut pas répondre. La conséquence immédiate fut que Tishya manifesta son désir de devenir moine. On satisfit son désir ; il reçut l'enseignement de Candavajji et fut consacré prêtre par Siggava. Ceci arriva dans la seconde année du règne de Candragupta, donc de 218 à 212 avant J.-C. ².

Ce prologue ne promet pas un récit bien historique, et Tishya, surnommé Maudgaliputra, plutôt que descendu du ciel, semble sorti de la cervelle imaginative d'un moine quelconque ³.

Les événements qui auraient donné lieu à la réunion d'un Concile sous la direction de Tishya, sont décrits avec le plus de détail par Buddhaghosha, et, d'une façon beaucoup plus succincte, par la chronique la plus ancienne, laquelle,

1. Ce qui est absurde, car, dans l'Inde, on estime le temps dont on a besoin pour étudier un seul Veda à 12 ans, en moyenne; pour tout le Veda, c'est-à-dire les trois Vedas, on l'estime à 36 ans.

2. Entre cet événement, c'est-à-dire la consécration de Tishya et le second Concile, il y a un intervalle de 64 ans, en non de 118. Ce dernier chiffre, qui, d'après le calcul singhalais, indique l'intervalle entre le 2^e Concile et l'avènement d'Açoka, ne correspond, dans la vie de Tishya, à aucun fait important. En tout cas, il est impossible de dire que, 118 ans après le 2^e Concile, Tishya « surgit », « s'élève », « naît », « apparaît », ou quel que soit le terme qu'on emploie pour traduire *uppajjati*.

3. On trouve dans *Mil. P.* 3, le détail important que Tishya Maudgaliputra fut vu par le Buddha. Cela peut être vrai, pourvu qu'on comprenne que c'est l'intellect (*buddhi*) qui a inventé le personnage Tishya. Le poète « voit » son poème, d'après une expression indienne ; au moyen âge, on disait, dans différentes langues européennes, que le poète « trouve » son poème.

en revanche, semble donner au moins deux versions différentes. Nous essayerons de fondre ces notices diverses, partout où cela est possible, et nous laisserons de côté, 280 autant que faire se peut, les récits de miracles, * dans lesquels Buddhagosha et le Mahāvamsa sont beaucoup plus riches que la chronique plus ancienne ¹.

Dans la neuvième année après le couronnement d'Açoka, la cinquième après sa conversion, le nombre de ceux qui, à l'exemple du roi, avaient embrassé le Bouddhisme, particulièrement parmi les brahmanes et les barons, était devenu considérable. A mesure que les profits des fils de Çākya augmentaient, ceux des moines des autres sectes diminuaient. Le dommage qui en résulta pour les ascètes hétérodoxes, Gymnosophistes, Moines blancs, Porteurs de tresses, Ajīvikas et autres, détermina ces Saints terrestres à se faire admettre, pour la forme, dans la congrégation des fils de Çākya. Dans peu de temps, ces faux frères eurent le dessus ² ; dans le seul couvent du Jardin d'Açoka, à Pāṭaliputra, il n'y avait, dans l'an 236 après le Nirvāna, pas moins de 60,000 (soixante mille !) moines. Les vrais fils de Çākya ne voulaient avoir rien de commun avec ces gens-là, qui s'étaient introduits subrepticement dans l'Ordre et y propageaient toutes sortes de mauvaises pratiques et de doctrines erronées ; il en résulta que, pendant sept années, l'Uposatha ne fut pas célébré dans le Jardin d'Açoka. Le roi, averti à la fin de ce triste état de choses, résolut de prendre des mesures énergiques, afin de rétablir la discipline. Il donna l'ordre à un de ses fonctionnaires supérieurs, de faire de sorte que les différends entre les moines fussent apaisés, et que l'Uposatha eût lieu régulièrement. Le fonctionnaire, lorsqu'il voulut exécuter les ordres dont il était chargé, se heurta à la mauvaise volonté

1. *Dīpaṇ.* 7, 34-59 ; *Sutta.-V.*, I, p. 306-313 ; *Mahāv.* 42-46.

2. On pourrait en conclure que, vers ce temps-là, le nombre des vrais fils de Çākya était encore insignifiant, quoiqu'on puisse penser du nombre des laïques.

des moines, qui refusèrent obstinément de célébrer l'Uposatha avec les hérétiques. Furieux de cette résistance, il voulut procéder d'une façon expéditive, et se mit à sabrer les hommes pieux, qui, à ses yeux, étaient tout simplement des rebelles, * ou, comme dit Buddhaghosha, à leur couper 281 la tête, jusqu'à ce que le tour du P. Tishya fût venu. Or ce Tishya n'était pas le premier venu, mais le propre frère du roi, et le fonctionnaire, le reconnaissant, n'osa continuer la boucherie. Il revint immédiatement chez son maître, auquel il fit un récit fidèle des événements. Le roi apprit avec tristesse ce qui s'était passé, car une pareille rigueur n'était nullement dans ses intentions, et, afin de réparer le mal causé par le zèle inconsidéré de son serviteur, il se rendit en personne au couvent. Arrivé là, il déclara solennellement que le fonctionnaire, en agissant avec une telle sévérité, avait outrepassé les ordres royaux. Il prit en outre la liberté de demander à qui, d'après les moines, la faute devait être reprochée, à lui, le roi lui-même, ou au fonctionnaire. Quelques-uns étaient d'avis que la faute était imputable au roi; d'autres, que celui-ci ne pouvait être chargé du péché, ayant agi dans de bonnes intentions. L'âme d'Açoka fut déchirée par le doute. Il demanda qui serait capable de mettre fin à ce doute cruel; on lui désigna alors Tishya Maudgaliputra, qui demeurait de l'autre côté du Gange (ou : en amont du Gange). Le roi suivit ce conseil, et envoya un vaisseau, pour lui amener le grand homme, dont, jusqu'à ce moment, il avait ignoré complètement l'existence ¹.

Lors de la rencontre entre Açoka et le grand inconnu, le premier soupçonna bien que son visiteur serait capable de mettre fin à ses doutes et de terminer en même temps le différend, mais il ne voulait procéder qu'avec prudence, et

1. Dans l'*Açoka-Avaddāna*, chez Burnouf, *Introd.* 379, Upagupta est le grand homme qui se rend, en vaisseau, de Mathurā, à Pāṭaliputra, afin d'aller visiter le roi.

demanda à Tishya de lui montrer d'abord un échantillon de son pouvoir magique. Le Père acquiesça avec plaisir à cette demande équitable, raconta ensuite un conte d'animaux, et déclara enfin que le roi n'était pas coupable.

Après quelques jours, un synode fut convoqué par le roi.
 282 * A l'assemblée assistèrent 1,000 moines, que Tishya Maudgaliputra avait choisis d'entre un nombre de 60,000 (soixante-mille¹). Après avoir récité le traité « Kathā-vatthu », qui fait partie de l'Abhidharma, et avoir ainsi écrasé les incrédules, le président dirigea d'une façon magistrale le troisième Concile, dans le Jardin d'Açoka, à Pāṭaliputra. Dans l'espace de neuf mois, les travaux furent terminés, et la vénérable assemblée fut close au milieu d'un tremblement de terre solennel.

Tout ce récit, du commencement à la fin n'est, — le lecteur l'aura déjà observé lui-même — qu'un entassement d'impossibilités. Il est impossible qu'Açoka, qui s'intéressait tellement aux choses religieuses, ait ignoré pendant sept années ce qui se passait dans un couvent, situé dans sa propre capitale. Il est impossible que lui, le protecteur de la Foi, après avoir gouverné pendant 22 ans, n'eût jamais entendu parler d'un homme aussi extraordinaire que Tishya Maudgaliputra, qui est, par dessus le marché, présenté comme le supérieur et le maître de Mahendra, le fils du roi². Il est impossible que tant de milliers de loups se soient introduits dans le bercail orthodoxe, sans être découverts et expulsés quelque temps après; même si les fils de Çākya étaient un contre mille, ils n'avaient qu'à mettre le roi au courant de la situation, et Açoka, ou tout autre roi indien à sa place, eût fait mettre les intrus à la porte. Il est à peu près impossible que les neuf dixièmes du monde bouddhique ignoraient l'exis-

1. On ne dit pas d'où sortaient subitement ces 60,000 fils de Çākya, qui restèrent après un premier triage préliminaire entre les vrais et les faux frères.

2. *Dīpav.* 7, 26; *Mahāv.* 40.

tence d'un personnage tel que Tishya Maudgaliputra, et, autant que nous sachions, l'aient toujours ignorée. On s'explique, en outre, difficilement, comment l'immense majorité des Bouddhistes eussent passé sous silence le Concile de Pāṭaliputra, s'ils en avaient, à quelque degré, admis l'autorité, comme ils admettaient celle des deux premiers Conciles.

Tout cela, pour ne pas parler du caractère incohérent, absurde et puéril du récit en lui-même, fortifie la première impression qu'on reçoit en lisant le récit de la prédiction relative à la descente de Tishya Maudgaliputra. Pour le dire en un mot : * la plupart des détails qu'on nous donne, rela- 283
tivement au concile de Pāṭaliputra, sont des fables dogmatiques. Cependant, le récit doit contenir un fond de vérité : en effet, les preuves qui indiquent qu'il a été rédigé avec un but précis, ne manquent pas. Quelle a été au juste l'intention qui a amené cette déformation des événements réels, c'est ce que nous ne pouvons que deviner.

La théorie ecclésiastique nous apprend, que, dans le premier Concile, on a établi le texte canonique du Vinaya et des Suttas. Les dogmes qui font partie de l'Abhidharma étaient contenus dans les Suttas. Le deuxième synode, purement conservateur, n'amena aucun changement. C'est lors du troisième Concile qu'on voit paraître subitement un « traité spécial », sur des questions du domaine de l'Abhidharma. Ce livre, qui, ne fût-ce que pour sa forme, ne peut être rangé parmi les Suttas, vient tomber, pour ainsi dire, du ciel ainsi que Tishya Maudgaliputra lui-même, le docteur qui « révéla » ou « publia »¹ le traité Kathā-vatthu. Entre les traités de l'Abhidharma et Tishya-Maudgaliputra, il existe un lien intime, on peut dire nécessaire. Car Tishya, ou Upatishya, est un des noms de Çāriputra², renommé comme le

1, *Dīpav.* 7, 41.

2. Tishya, comme synonyme de Çāriputra, se trouve dans le *Lotus*, p. 58, où Burnouf a traduit le mot par « bienheureux ».

modèle des Abhidharmistes et reconnu comme tel par les religieux, qui, entre autres preuves de vénération, avaient bâti à Mathurá une tour à reliques en son honneur ³. D'autre part, Mudgalaputra, ou, comme on l'appelle le plus souvent, Maudgalyáyana ⁴ est bien connu comme un grand contemplatif, exemple lumineux pour tous ceux qui approfondissent le Dhyána. Il se distinguait en outre, de même 284 que Çáriputra, ⁵ par la facilité avec laquelle il pouvait faire des miracles. D'après l'usage indien, c'est à Tishya, autrement dit Çáriputra ⁶, et à Mudgalaputra, qu'on fait remonter quelques-uns des sept traités sur l'Abhidharma, qui sont communs aux Septentrionaux et aux Méridionaux ⁷. Le grand Tishya Maudgaliputra, dont l'existence ne fut révélée à Açoka que 22 ans après le commencement de son règne, n'est qu'un mannequin dogmatique, composé ingénieusement de deux moitiés, dont l'une est Tishya (Çáriputra), et l'autre, Mudgalaputra. Il répond à ces deux personnages, aussi bien en « révélant » ou « proclamant » ⁸ un traité sur l'Abhidharma, qu'en faisant des miracles avec la plus grande facilité, sans aucune préparation, ainsi qu'Açoka en fut témoin.

En résumé, la fable d'un Concile général sous Tishya Maudgaliputra est destinée à commémorer l'apparition du premier livre consacré exclusivement à l'Abhidharma, livre qu'on attribuait, afin d'en rehausser l'autorité, à deux précurseurs

3. Fa Hian. *Travels*, 57, *Voy. des Pèl.* B. II, 209.

4. Il s'appelle Mudgalaputra, entre autres, *Voy. des Pèl.* B. II, 208, 217, 284; comp. I, 103. La forme Maudgaliputra (Moggaliputra) revient au même.

1. *Culla-V.*, 7, 4; *Sutta-V.*, I, 311.

2. Nous reviendrons plus tard sur les titres de ces ouvrages, en traitant du canon; Vassilief, *B.* 107; Burnouf, *Introd.* 448; c'est ainsi que le livre Dharmaskhandha (páli : Dhamma-saṅgaṇi), a été proclamé, ou révélé, par Maudgalyáyana, ou par Çáriputra; le Prajñapti-çāstra (páli : Puggala-paññatti) par Maudgalyáyana. On peut voir dans Tāranātha, 56, que les plus orthodoxes d'entre les Bouddhistes niaient que les sept Abhidharmas fussent l'œuvre de Buddha; l'école des Sautrāntikas niait même que ces sept traités remontassent à Çáriputra ou à quelque autre auteur traditionnel.

3. *Dípav.* 7, 56.

connus et inséparables parmi les disciples du Seigneur. Il n'est nullement impossible que l'ouvrage ait été publié en effet du temps d'Açoka. En cela nous croyons que le récit est véridique.

Si la solution proposée de l'énigme est juste, elle ne répond cependant pas encore à la question : pourquoi c'est l'Église singhalaise seulement, ou plutôt une secte de cette Église, celle du Mahāvihāra, qui a cru nécessaire d'imaginer (ou de conserver soigneusement) cette fable. * Quel intérêt dogmatique les 285 moines du Mahāvihāra ou du Grand Monastère, et peut-être aussi les autres sectes singhalaises ¹, pouvaient-elles avoir à représenter une assemblée de sectaires comme un Concile général? Il est difficile de résoudre ce problème, à l'heure actuelle, vu notre connaissance fort imparfaite des dogmes particuliers des différentes sectes. Une chose, cependant, est certaine : lors du triage des moines orthodoxes et hétérodoxes, immédiatement avant le Concile de Pāṭaliputra ², triage qui reposait uniquement sur la profession d'un point du dogme purement métaphysique et où le Vinaya n'était pour rien, on met expressément en avant que le Buddha était un partisan de la doctrine du Vibhajya ³ (*vibhajjavāda*). Le moyen de savoir rapidement et sûrement si quelqu'un est orthodoxe, est de s'assurer s'il est Vibhajjavādin, ou non. Or, les Vibhajjavādins forment une subdivision du Sthavira-vāda, la doctrine des Vieux-Croyants ⁴. Il semble d'abord singulier que

1. Nous disons ceci parce que nous ne savons à peu près rien des dogmes et du canon des autres sectes de l'île.

2. *Sutta-V.* I, p. 312.

3. On ignore en quoi consistait cette doctrine.

4. Tāranātha, 270 ss. D'après les Mahāsāṅghikas (hétérodoxes), les Vibhajjavādins sont une des trois grandes divisions de l'Église, et ils en font dériver, entre autres, les Mahiṣāsakas : d'autres placent les deux sectes sur la même ligne. Fa Hian (*Travels*, 165) trouva à Ceylan des Mahiṣāsakas ; il ne ressort pas clairement de ses paroles si c'étaient les moines d'Abhayagiri ou bien ceux du Grand Monastère qui appartenaient à cette secte. On trouvera d'autres détails sur cette secte ainsi que sur les autres, dans l'appendice.

le nom des Vibhajyavâdins, dont nul ne met en doute l'orthodoxie, ne se trouve pas dans les listes singhalaises connues⁵; en revanche, les moines ne cessent de se glorifier eux-mêmes, ainsi que les religieuses, parce qu'ils sont de si bons Vibhajyavâdins⁶. On reçoit l'impression que, tout en étant fiers de leur doctrine du Vibhajya, considérée comme le comble de l'orthodoxie, ils n'aient pas voulu qu'on considérât Vibhajyavâdin comme un nom de secte; * ils tenaient avant tout au titre de Vieux Croyants, partisans de la doctrine des Sthaviras, qui ne connaissent ni changement, ni même l'ombre d'une modification. Plus on est fier d'une prérogative, moins on est sûr de la voir reconnaître par d'autres. Les religieux de Ceylan (ou, plus spécialement, ceux du Grand Monastère), devaient prouver deux choses, s'ils voulaient maintenir leurs prétentions à une pureté extraordinaire de doctrine, à l'encontre d'autres sectes, non moins orthodoxes. Ils devaient d'abord démontrer que la doctrine du Vibhajya, leur doctrine à eux, était l'expression la plus pure de l'orthodoxie, dans le domaine de la métaphysique; cette théorie devait donc être représentée comme une pierre de touche. En outre, on devait pouvoir nommer un Concile, qui, justement en se servant de cette pierre de touche, avait éliminé les éléments hétérodoxes et rétabli l'ancienne doctrine dans toute sa pureté. Si un Concile, — obligé, par sa nature même, de maintenir et, au besoin de restaurer, la doctrine non falsifiée, originale — si un Concile avait reconnu la doctrine du Vibhajya comme la seule vraie, il allait de soi que cette doctrine remontait au temps du Buddha, et descendait de lui, fût-ce par des intermédiaires. C'est ainsi que naquit le troisième et dernier Concile général, Concile imaginaire, sous la présidence de

5. Entre autres *Dipav.* 5, 45-50, où les Kâçyapikas sont nommés deux fois de suite, comme deux sectes différentes, ce qui est absurde: il semble qu'on ait passé expressément un nom sous silence, et mis deux fois celui des Kâçyapikas, afin d'obtenir le total de sectes requis.

6. *Dipav.* 18, 1; 41, 44.

Tishya Maudgaliputra, personnage non moins imaginaire.

C'est au même personnage que les Singhalais attribuent le projet d'envoyer des apôtres dans les pays voisins, afin d'y prêcher la Foi ¹. Il semble bien un peu étrange que ce chef des croyants, descendu des régions célestes, n'ait eu cette idée excellente que lorsqu'il était déjà âgé de 70 ans; encore plus étrange, que l'Ordre existât déjà depuis 280 ans, d'après la chronologie singhalaise, sans que personne eût eu l'idée de répandre la doctrine du Salut en dehors des limites du Madhyadeça et du Magadha. Mais ce qui est bien plus extraordinaire, c'est que les Bouddhistes qui ont réellement accompli l'œuvre de conversion, ne savent rien d'une mission des apôtres à cette époque, et ne savent rien non plus de Tishya Maudgaliputra * qui aurait envoyé ces apôtres, ni du Concile qui fut le point de départ de la propagande de la Foi parmi les païens ¹. Tout cela est bien fait pour nous disposer à la méfiance, une méfiance qui ne disparaîtrait que dans le cas où il serait prouvé que les actes de ces apôtres portent l'empreinte de la vérité historique. 287

On peut admettre, en général, que les détails qu'on nous donne sur l'organisation de chaque mission sont pris dans la réalité. Chaque apôtre, est-il dit, était assisté de quatre auxiliaires, puisqu'il fallait cinq personnes pour accomplir légalement la cérémonie de la consécration. Cependant, nous voyons immédiatement que ce n'était pas une règle absolue, puisque Madhyântika, l'apôtre du Gândhâra et du Kashmir, accomplit à lui seul toutes les conversions et tous les miracles dans les contrées qui lui étaient assignées.

Les noms inoubliables des apôtres — noms qui cependant,

1. *Dîpav.* chap. 8. *Sutta-V.* I, 314.

1. D'après ces Bouddhistes, des apôtres partirent vers les 16 régions de l'horizon, immédiatement après la disparition de Kâçyapa. Cette façon de se représenter les choses est purement mythique, et par conséquent poétiquement vraie; au contraire, la pseudo-histoire fausse à la fois l'histoire et la mythologie. — *Lebensb.* 308, 321.

à quelques exceptions près, sont tombés en oubli chez les neuf dixièmes des Bouddhistes, ou n'y ont jamais été connus — sont Madhyântika, Mahâdeva, Rakshita, Dharmarakshita le Grec, Dharmarakshita le Grand, Rakshita le Grand, Madhyama, Sona et Uttara, et enfin Mahendra.

Les exploits glorieux de Madhyântika qui, malgré grêle et coups de vent, resta immobile à son poste, exploits non moins célèbres chez les Septentrionaux que chez les Méridionaux, ont déjà été rapportés avec le détail nécessaire, de sorte que chaque lecteur aura pu apprécier le caractère mythologique de ces hauts faits, absolument purs de tout mélange historique.

Le second apôtre, Mahâdeva, fut envoyé dans le pays de Maisore, dans le Dekkhan. A la suite d'une seule récitation du Devadûta-Sutta, qui dépeint les terreurs de l'Enfer, il
288 convertit le nombre respectable de 40,000 créatures * pour lesquelles la lumière de la Loi se leva. D'autres créatures, en nombre égal, embrassèrent la vie religieuse.

Des conversions non moins merveilleuses furent accomplies par le troisième missionnaire, Rakshita, qui avait pour champ d'action le pays de Vanavâsi, au Nord-Ouest du Maisore. Elevé dans l'air à la façon d'un météore, il prêcha avec un tel succès que 60,000 de ses auditeurs parcoururent le Dharma; 37,000 embrassèrent l'état monastique, et 500 couvents ou édifices religieux furent fondés.

Le P. Dharmarakshita, qui était Grec, prêcha la Foi sur les frontières occidentales, lui aussi avec un complet succès. Il rafraîchit 37,000 créatures avec le nectar de la Loi, pendant que mille hommes de sang royal et plus de 6,000 femmes entrèrent dans l'Ordre ¹.

1. C'est ce que dit Buddhaghosha, qui aura consulté certainement des sources inconnues, car la poésie mnémonique qu'il cite ne parle que de « beaucoup de gens » et le Dîpavañsa ne donne pas non plus de nombres exacts. Dans la suite, les chiffres de Buddhaghosha ne seront plus cités toutes les fois qu'ils manqueront dans les autres versions.

Le vénérable Dharmarakshita le Grand remplit sa tâche d'apôtre dans le pays des Mahrattes, situé au nord du pays de Vanavâsi. Il convertit beaucoup de monde en racontant une fable.

Le thaumaturge, Rakshita le Grand, se rendit comme missionnaire dans le royaume des Grecs (en Afghanistan et en Bactriane) et y fit de nombreuses conversions en récitant un certain Sutta.

Madhyama, dont le nom est rattaché à celui de quatre autres soi-disant compagnons ², convertit dans les Monts Neigeux une foule de lutins ³, en tout, cinq royaumes; il n'est **289** pas question d'hommes, et c'eût été imprudent d'en parler; car tout le monde savait, dans l'Inde, que c'est dans ces régions qu'on trouve les royaumes des Lutins, Elfes, Génies, Esprits des Eaux, etc.

Le couple Sona (ou Sonaka) et Uttara se rendit dans la région de Suvarṇabhūmi ¹, où, grâce à son pouvoir magique, il détruisit les démons. Buddhaghosha veut que Sona-Uttara — personnage en quelque sorte dédoublé, il en parle souvent au singulier ² — ait chassé une géante, qui s'élevait

2. Ces noms sont donnés sous des formes très diverses : Mūlakadeva ou Alakadeva, Kassapagotra (de la lignée de Kaçyapa), Dundubhisvara, Durabhisara etc., Sahadeva. Dans une partie de ces noms, on peut encore reconnaître des noms de peuples et des personnifications de la région du Nord : Alakadeva, le dieu d'Alaká, est Kubera, le chef de la région du Nord; Kaçyapa est le créateur et le patriarche du Kashmir, et Kassapagotra correspond donc à peu près à « homme du Kashmir »; Durabhisara etc. semble une corruption de Dárvaḥhisāra, une région bien connue qui fait partie du Kashmir; la vraie leçon est probablement Dundubhissara, Dundubhīçvara, le Buddha de la région du Nord, nom dont Dundubhissara est une variante. Le premier nom signifie « seigneur du tambour » : l'autre « celui qui a le son d'un tambour » — le vent orageux du Nord. Le lien entre Madhyama et le Kashmir est déjà indiqué par le nom, qui n'est évidemment qu'une variante de Madhyāntika.

1. C'est-à-dire le Pays de l'or, *el Dorado*, placé d'ordinaire dans le Nord-Est, plus tard identifié avec l'Indo-Chine, Malacca, etc.

2. Qu'on regarde Sona-et-Uttara comme deux personnages ou comme un seul, cela ne fait pas de différence, le nombre total des missions est toujours 9. Les Indiens divisent la terre en 9 parties, les 8 régions et le centre; chaque partie est soumise à trois constellations.

de l'Océan et dévorait les enfants³. Il est amusant de voir que l'auteur de la chronique plus récente oublie complètement plus tard, en décrivant le Grand Stûpa, construit sous Dushta-Gâmani, que Sonottara avait été un apôtre sous Açoka et le mentionne comme un Ancien, âgé de seize ans⁴.

Quant à Mahendra, c'est à lui qu'était réservée la tâche d'introduire la vraie Foi à Ceylan. La conversion de cette île est trop importante pour être racontée en quelques mots, et nous en renvoyons à plus tard le récit détaillé.

A l'exception peut-être de l'histoire de cette mission à Ceylan, tous les récits relatifs à des conversions faites par des Sthaviras légendaires, sont évidemment des contes, et il est difficile de se représenter des faits historiques, qui auraient pu donner naissance à de pareils récits. Ils n'ont rien de commun avec l'histoire réelle, sauf en ceci que ce fut un état de choses réel, postérieur de quelques siècles aux événements supposés, qui donna occasion à l'invention de
290 pareilles historiettes. C'est un fait historique * que le Bouddhisme a fleuri, pendant un laps de temps plus ou moins long, dans toutes les régions, dans tous les pays que nous venons d'énumérer¹. Il est possible qu'on ait placé toutes

3. L'Hécate indienne, Durgâ, est la forme féminine du dieu du Temps, Çiva, qui demeure dans le Nord-Est.

4. *Mahāv.* 185; du reste, excellent messenger de la lumière, Sonottara, pendant les 150 ans qui s'étaient écoulés entre sa mission comme apôtre et son activité sous Gâmani, avait eu tout le temps de se rajeunir plus d'une fois, de même que les hérésiarques; comp. plus haut, p. 247. — *Dipav.* XIX, 6, ne mentionne qu'Uttara, et en même temps Dharmarakshita. Ce qui est encore plus remarquable, c'est qu'à cette occasion, le Buddha, le Dharma et le Saṅgha furent présents en personne.

1. La même idée se trouve au fond du récit pseudo-historique, d'après lequel Tishya Maudgaliputra prévient dans son esprit « dans quels pays la doctrine s'établirait à l'avenir ». Des Sages comme les moines bouddhiques, qui devaient justifier leur renom d'omniscience, et qui se vantaient de tout savoir sans avoir jamais rien appris, comme nous l'avons vu, entre autres, dans le cas de Siggava, pouvaient difficilement avouer qu'ils ne savaient à peu près rien de la façon dont la Foi s'était propagée aux temps anciens.

les conversions du temps d'Açoka, parce qu'on avait encore quelque souvenir des missions que ce roi avait envoyées dans les pays étrangers.

Les matériaux mythiques dont on disposait n'étaient pas bien nombreux. Afin d'introduire quelque variété et quelque contraste dans le tableau, on se servit du moyen ordinaire : d'une seule figure on en fit deux, ou plus. C'est ainsi qu'on obtint Madhyântika et Madhyama, de même qu'on avait à la fois un Meru et un Sumeru, une Mâyâ et une Mahâ-Mâyâ, un Îçvara et un Maheçvara, un Pushya et un Tishya. Le seul Rakshita donne quatre variations, Dharma-rakshita, etc. C'est faire beaucoup avec peu de chose, quoiqu'en fin de compte le résultat ne soit pas encore bien fameux.

Parmi les personnages illustres mentionnés dans ce court récit des missions à l'étranger, les seuls connus aux Bouddhistes septentrionaux, en dehors de Madhyântika, sont Mahâdeva et Uttara. Le rôle que saint Mahâdeva joue dans la tradition septentrionale ², n'est pas précisément celui d'un apôtre de la vraie religion. Il était, par son origine, le fils d'un marchand originaire de Maruṭa (Maruṇḍa); dans sa jeunesse, il avait tué son père, sa mère et un saint ³; ensuite, pris de remords, il s'était enfui au Kashmir. Dans ce pays, où nul ne connaissait ses antécédents, il fut sans peine admis dans la congrégation des fils de Çākya, et comme il était doué d'une grande intelligence, il devint, en peu de temps, versé dans les trois Piṭakas ⁴ et un virtuose de la Con- 291
templation ¹. Le Diable bénit son œuvre, son nom devint célèbre partout, chacun le prit pour un saint, et le nombre

2. Târan. 51, 293; Vassilief, B. 38.

3. Maheçvara, c'est-à-dire Çiva, considéré comme le Temps, met fin à ce qu'il y a de plus ancien et de plus respectable.

4. Çiva est célèbre comme, « seigneur de la science » (*vidyēja*, etc.), comme maître du Yoga, et comme connaisseur des trois Vidyâs ou Vedas (autrement dit, les trois Piṭakas).

de ses admirateurs augmenta tous les jours ². Un jour qu'il se trouva, avec un grand nombre de moines, à Mathurá, ou, suivant d'autres, à Pátaliputra, et que ce fut son tour, lors de la célébration de l'Uposatha, de réciter le Prátimoksha, il ajouta, la récitation finie, un verset de sa propre fabrication : « Les Dicux eux-mêmes sont sujets à l'ignorance; les voies qui mènent au but final dépendent de la parole, et les Arhats ne peuvent échapper au doute. »

Les moines plus âgés s'élevèrent avec force contre ces thèses dangereuses, et ils déclarèrent ouvertement qu'elles étaient contraires à la parole du Seigneur. Les frères plus jeunes, au contraire, prirent parti pour Mahádeva, ce qui amena de grandes disputes. Le docteur sceptique poursuivit cependant sa critique destructive, en donnant de fausses explications des textes sacrés. Après sa mort, le moine Bhadra, qui passait généralement pour une incarnation du Diable, se chargea, véritable Méphistophélès et digne représentant de « l'Esprit qui nie, » de découvrir toutes sortes de contradictions et de points douteux dans l'Écriture. En même temps, il publia cinq points, qui, d'après lui, remontaient au Buddha : 1. réponse; 2. ignorance; 3. doute; 4. recherche; 5. rétablissement de l'Être. En conséquence, on vit naître une foule d'opinions diverses, et la discorde augmenta de plus en plus. Les efforts mis en œuvre par des hommes saints et érudits, pour mettre fin à ces disputes, échouèrent, parce qu'un grand nombre des moines subissaient l'influence du Diable. Ce ne fut qu'après la mort de Mahádeva et de Bhadra qu'on reconnut la véritable nature de ces deux hérétiques.

292 * Bien que la légende que nous venons de résumer soit loin d'être claire, il est cependant connu d'ailleurs que Mahádeva et Bhadra sont des noms de Çiva, qui, dans sa qualité de

2. Historique : dans le Kashmir, le culte de Çiva a fait grand tort au Bouddhisme.

dieu du Temps, peut être appelé le Génie de la destruction.

Une autre « tradition » rend Mahâdeva responsable du premier schisme, qui amena la séparation des moines de la Grande Assemblée d'avec les Sthaviras ¹. D'autres versions ne donnent pas son nom ; on y lit seulement ce qui suit : Ce fut cent ans après que le Seigneur eût atteint le Nirvâna définitif, et que le soleil lumineux se fût couché ; peu de temps après, il y eut un schisme dans la Congrégation, dans le royaume de Pâtaliputra, sous le règne d'Açoka ². Les points sur lesquels roulait la dispute étaient : 1. occasion d'autres ³ ; 2. ignorance ; 3. doute ; 4. répétition de la recherche ; 5. origine de la Voie (cherchée) dans la parole.

Il y a un lien indiscutable entre ces cinq points ou articles et ceux que nous avons mentionnés plus haut. On peut également les rapprocher des cinq subdivisions d'un Adhikaraṇa, c'est-à-dire question, point en discussion, comme on les emploie dans la scolastique de la Mīmāṃsā : 1. le sujet ; 2. le doute (l'objection) ; 3. le lien (entre le sujet et les données dont on dispose) ; 4. réfutation du doute ; 5. jugement final ⁴. Nous retrouvons ces cinq subdivisions dans la dialectique indienne sous la forme modifiée que voici : 1. thèse ; 2. base de la thèse ; 3. exemple (cas analogue) ; 4. application de l'exemple au point en discussion ;

1. La tradition suivie par Tāranātha dit la même chose, sous une autre forme. Mahâdeva, d'après Tāranātha, aurait vécu du temps du second Kāçyapa. Ce dernier personnage doit avoir été créé exprès pour servir de pendant à Mahâdeva, parce qu'il était généralement admis que Mahâdeva et Kāçyapa étaient inséparables, et qu'il existait cependant d'autres versions qui plaçaient le premier après Açoka.

2. Vassilief, *B.* 58 ; comp. 224.

3. C'est sans doute une mauvaise traduction de quelque mot sanscrit qui signifiait « ouverture, introduction, » ou encore d'*upadeça*, « proposition » (par ex. d'un problème d'arithmétique), et aussi : « leçon donnée à apprendre ».

4. Cette méthode est une application de la procédure, dont les subdivisions correspondantes sont : le fait ; la plainte du demandeur ; témoignages et preuves de fait ; défense de l'accusé ; sentence.

5. conclusion, consistant formellement dans la répétition de la thèse.

293 *Une des thèses de Mahâdeva, celle qui dit : « les voies qui mènent au but final dépendent de la parole », ne peut manquer de nous rappeler que Çiva, en sa qualité d'éther, est, entre autres, l'élément de la parole (et du son). Il est aussi le père de la l'étymologie, de la grammaire ¹. En effet, les disputes savantes causées par les théories de Mahâdeva se rapportent plutôt aux subtilités techniques de la grammaire et de l'étymologie, qu'à la religion. Târanâtha dit ² :

« A la suite des nombreuses opinions particulières, on vit se former différentes méthodes d'étymologie, et, à la suite de nombreuses objections et de malentendus, la discorde ne fit qu'augmenter. Ceux qui enseignaient les Sûtras dans les langues des différents pays, introduisirent, en modifiant quelque peu l'alphabet et l'ordre des mots, plusieurs syllabes longues et brèves, placées au début des mots. »

Quand on considère la diversité de la nature de Çiva, on ne s'étonne pas que le Mahâdeva des Méridionaux joue un rôle tout différent de celui d'hérésiarque.

Saint Uttara, tel qu'il est connu des Septentrionaux, au premier abord, n'a, lui aussi, pas grand chose de commun, ni avec Sona-et-Uttara, ni avec Uttara, l'élève de Revata. On le considère comme le successeur du Seigneur, antérieurement à Kâçyapa ³. Ceci est indiqué par le nom lui-même, car *uttara* signifie, entre autres, le « suivant ». Il figure aussi, à côté de Kâçyapa et de Revata, parmi les grands Arhats, mêlés dans la lutte relative aux cinq articles. Mais ce

1. Etude très importante aux yeux des grammairiens scolastiques de l'Inde. Dès l'époque de Patañjali (ou déjà antérieurement), on a soutenu dans l'Inde l'absurdité que la grammaire « est nécessaire pour arriver à la béatitude céleste ; la parole est Mahâdeva (un grand Dieu) » dit le Sage que nous venons de nommer.

2. Passage cité.

3. Târanâtha, 3, 18, 291, 299.

qui est le plus important, c'est qu'Uttara, ou Dharma-Uttara, est l'ancêtre spirituel de la secte des Tāmraçāṭiyas (Robes rouges) et Sankrāntikas⁴. Saint Uttara vivait à l'Orient, 294 où il reçut l'hospitalité du roi Mahendra¹; on prétend même que ce prince bâtit pour lui le couvent de la Patte-du-Coq (Kukkuṭapāda)².

L'examen comparé des légendes ecclésiastiques, nous a conduit à un résultat à bien des égards négatif. Néanmoins, bien que ne pouvant être utilisées directement comme sources historiques, ces légendes sont importantes, comme produits de la vie spirituelle des fils de Çākya à une époque où ils étaient déjà solidement établis au dehors aussi bien qu'à l'intérieur de l'Inde. La plupart de ces récits ne sont pas tant des descriptions d'événements, que des explications après coup d'un état de choses déjà existant; explications qui sont présentées, non sous forme d'hypothèses plus ou moins ingénieuses, mais sous celle de récits, dont les principaux éléments consistent en mythes anciens, en contes populaires plus modernes et en allégories inventées de propos délibéré.

L'idée qu'il y a trois Conciles, et trois Conciles seulement, a été suggérée, selon nous, par les fêtes qui ouvrent les trois saisons liturgiques de l'année (saisons devenues trois siècles dans la chronologie des Bouddhistes). A ces moments, le passé est séparé de l'avenir; il y a une rupture³ — un déchirement, un schisme dans le Saṅgha, dit la langue ecclésiastique des Bouddhistes. Mais la rupture, une fois faite, est aussitôt réparée. De là le fait que Kāçyapa et les siens devaient réparer⁴ ce qui était cassé et disloqué. — C'est ainsi que 295

4. Vassilief, B. 41, 42, 113, 118, 150, 232.

1. Indra est le Prince de l'Orient.

2. Aucune source historique ne fait mention d'un roi terrestre Mahendra, régnant à Pāṭaliputra, ville près de laquelle était situé ce couvent.

3. Cette idée est exprimée avec une clarté parfaite dans *Çatapatha-Brahmana* 1, 6, 3, 36.

s'explique le fait que, quel qu'ait été le nombre réel de synodes, tenus par les frères ou des groupes d'entre eux, pour fixer le canon, une théorie inflexible a prescrit un nombre total de trois synodes seulement, pendant toute l'histoire ecclésiastique. On s'explique aussi, de cette manière, pourquoi le troisième Concile officiel des orthodoxes septentrionaux eut lieu plusieurs siècles après le Concile que les Singhalais, tout aussi fiers de leur orthodoxie, présentent de leur côté comme le dernier faisant autorité.

296 * 6. — RÈGNE D'AÇOKA. — LÉGENDES AU SUJET DE SA JEUNESSE ET DE SA CONVERSION. — SES ÉDITS. — Récits romanesques sur les dernières années de sa vie.

Açoka, ou, comme il s'appelle dans ses édits : Piyadassi (sanskrit : Priyadarçin) ou bien Devânâmpriya ¹ Piyadassi, ou encore Devânâmpriya tout court, occupe une place unique dans l'histoire ecclésiastique, tant parce qu'il est célèbre, chez les Bouddhistes de tout pays, comme le plus grand bienfaiteur de leur religion, que parce qu'il nous a laissé, dans ses édits, des documents d'une authenticité indiscutable, qui sont d'une inappréciable valeur pour la science des antiquités indiennes.

Les écrits que le « pieux » roi fit graver dans le roc ou sur des colonnes de pierre, en divers endroits de son vaste empire, contiennent en grande partie une énumération de ses grandes et bonnes actions, de ses efforts pour travailler

1. Ce mot, titre honorifique pris par plusieurs rois, et qu'on peut assez bien comparer à « Sa Majesté Très Chrétienne » et autres titres analogues, peut être traduit par « le Pieux, le Dévot » ; plus tard il a pris le sens de « bête » (comp. la nuance quelque peu méprisante qui s'attache parfois en français au mot « dévot »). La traduction littérale en grec : θεοῖς φίλος « cher aux dieux », est appliquée dans un écrivain grec aux brahmanes : τὸ βραχμάνων εὐλὸν ἀνδρῶν φιλοσόφων καὶ θεοῖς φίλων ; comp. Colebrooke, *On the sect of Jains*. Chez les Jainas, le mot est très usité dans un sens qui diffère peu ou point du sanscrit *bhadra*.

au salut temporel et éternel de ses sujets, de ses mesures en vue de leur bonheur corporel et spirituel ; le tout entremêlé d'exhortations aux membres des différentes sectes, leur recommandant une vie vertueuse et la tolérance mutuelle.

Bien que ces édits soient d'une valeur inappréciable pour l'étude de l'antiquité indienne, et extrêmement importants en tant que témoignages irrécusables, constatant l'existence de certaines idées et de certaines tendances dans certaines régions de la société indienne au troisième siècle avant notre ère, ils nous donnent peu ou point de renseignements sur l'histoire du temps. Aucune mention n'y est faite d'événements politiques ², * le sermonnaire royal garde un profond 297 silence sur sa propre vie ; et sans la lumière que nous donnent les Purâṇas et les chroniques, nous ne saurions même pas les noms du père et du grand-père du roi ; bien plus, nous ne saurions même pas que son propre nom était Açoka. Si nous voulons retrouver les principaux faits de son règne et les principaux traits de son caractère, nous serons, par conséquent, obligés de puiser à des sources, ou peu abondantes, ou manifestement troubles. Un récit qui s'appuie sur de pareilles données a droit à l'indulgence ; dans l'hypothèse la plus favorable, il ne peut être qu'approximativement exact.

Açoka était fils de Bindusâra et petit fils de Candragupta, le fondateur de la dynastie des Mauryas. Au moment de la mort de son père il était gouverneur d'Ujjain. C'est ce que disent les chroniques singhalaises, et ce n'est nullement improbable ¹. Quelques années auparavant, s'arrêtant dans un de ses voyages à Vedisa ², il y avait eu une amourette avec

2. A l'exception de la conquête du Kalîṅga, et ce fait même n'est indiqué que pour servir de texte à un sermon.

1. Ce qui est sûr, c'est qu'Açoka comme plus tard, dans quelques-uns de ses édits, Ujjain et Takshaçilâ comme chefs-lieux de gouvernements, et mentionne particulièrement la dernière ville comme siège du prince héritier.

2. Aujourd'hui Bhilsa, près de Sanchi, endroit célèbre par les restes d'architecture bouddhique qu'on y trouve ; *Mahāvamsa* 83 donne à la ville le nom de Cetiya-giri, c'est-à-dire, Mont-du-Caitya.

la fille d'un riche marchand : de cette liaison naquirent un fils, Mahendra, et une fille, Saighamitrâ ³.

Ce qui semble beaucoup moins croyable, c'est qu'Açoka, pour se rendre maître du trône, aurait fait mettre à mort 99 de ses frères sur 100 ; il n'aurait épargné que Tishya, né du même lit que lui — personnage que nous avons déjà rencontré lors de la révolte des moines à Pâtaliputra. Il aurait commencé par se débarrasser de Sumanas, le fils aîné de Bindusâra, et aurait assassiné ensuite, l'un après l'autre, les 98 autres frères. La chronique la plus ancienne raconte que 298 les assassinats * eurent lieu dans la quatrième année, c'est-à-dire, d'après le système singhalais, dans l'année qui suivit la conversion ; mais la même chronique dit ailleurs qu'ils eurent lieu avant le couronnement ⁴. Une autre source dit qu'Açoka « gouverna pendant quatre ans », occupé à les assassiner (les 99 frères) » ⁵.

On dit que le fratricide régna quatre ans, avant d'être solennellement couronné. Cependant, une des chroniques se contredit sur ce point ; elle dit ⁶ : « Le père (d'Açoka) nourrit 60 mille brahmanes ; lui-même aussi les nourrit pendant trois ans ». Comme, d'après les Singhalais eux-mêmes, le roi se serait converti trois ans après son couronnement ⁴, il s'en suivrait que le commencement du règne et le couronnement coïncideraient.

La confusion des sources singhalaises est telle, qu'on se demande s'il faut l'attribuer à l'extraordinaire bêtise des écrivains eux-mêmes, ou bien au fait que ceux-ci supposaient

3. *Dipav.* 6, 16. *Mahāv.* passage cité. Le nom Saighamitrâ a un caractère particulièrement bouddhique. Comme Açoka ne fut converti que bien plus tard, il faut supposer que la mère vénérât les Trois Joyaux. Ceci s'accorderait avec ce que dit le *Mahāv.* (passage cité), qu'elle avait fait bâtir un Vihâra à Cetiya-giri.

1. *Dipav.* 1, 31 ; 6, 22.

2. *Sutta-V.* I, p. 301.

3. *Mahāv.* 25.

4. *Sutta-V.* I, p. 300.

une bêtise toute pareille chez leurs lecteurs. Toutes ces sources contiennent une description des privilèges extraordinaires dont jouissait Açoka, en vertu de son couronnement et déjà avant sa conversion. Son autorité s'étendait à un Yojana au-dessous de la surface du sol, et à une égale distance au-dessus de la surface, dans l'air. Tous les jours, les dieux lui apportaient des cruches d'eau, puisée dans le lac Anavatapta, dans les Monts Neigeux; puis des brosses à dents parfumées, faites des branches de l'arbrisseau à hôtel; des myrobalans et des mangues mûres; des vêtements de couleur diverse; de la canne à sucre, des noix d'arc, etc. Les princes des Nâgas livraient des poudres et des huiles parfumées; les perroquets apportaient 9,000 * charges de riz, qui avait été préalablement mondé par des souris; les abeilles faisaient du miel; les ours forgeaient; des oiseaux chanteurs au doux ramage payaient leur cens au puissant empereur en chantant *.

* On pourrait voir dans tout ceci une description allégorique 299 de la puissance d'un autocrate, à qui appartient le revenu des mines dans les entrailles de la terre, et à qui l'on apporte, de toutes les provinces de l'empire, un choix de produits : des glaces de l'Himâlaya, des fruits exquis, des mets et des tissus de différentes régions, des animaux sauvages pour les ménageries et des oiseaux pour les volières. Quel que soit le nom que méritent les auteurs de pareils récits, ce n'est certainement pas celui de simples chroniqueurs. Nous ne sommes nullement en présence d'une naïveté, quand on nous raconte qu'Açoka fit chercher Kâla (c'est-à-dire le temps), le grand prince des Serpents, dont la vie est d'un âge du monde et qui a vu les quatre Buddhas face à face, et le pria de lui montrer un spectacle, consistant dans l'apparition du « Parfaitement Sage, Buddha, metteur en mouvement de la roue de la Loi,

5. Allusion aux 9 régions de la terre.

6. *Dhpav.* 6, 2; *Sutta-V.*, passage cité.

dont le règne ne finit pas ». Le serpent satisfait à ce désir, en faisant paraître, dans un décor convenable, un magnifique Buddha, avec les 32 signes distinctifs requis. Ce fut un plaisir pour tous les yeux ; c'est pourquoi, on célébra, lors de cette fantasmagorie, une fête, qui reçut le nom très caractéristique de « Fête de l'œil », et dura une semaine ¹. Dans les sources les plus anciennes, ce miracle (c'est-à-dire phénomène de la nature) se place avant la conversion du roi ; chez Buddhagoshā aussi, le récit précède la mention de la conversion ; dans la chronique postérieure, le morceau a été déplacé, afin que la fantasmagorie puisse avoir lieu après la conversion.

Les « traditions » septentrionales, d'ailleurs divergentes entre elles, se distinguent par une certaine couleur romanesque, qui ne contribue pas à les faire paraître plus dignes de foi, bien qu'il soit juste de reconnaître qu'elles sont
 300 moins extravagantes que celles du Sud. * Nous n'en pouvons passer le contenu sous silence, ne fût-ce que pour faire connaître l'esprit de ces contes ¹.

Bindusāra avait, d'une jeune fille brahmanique de Campā (le moderne Bhagalpur), deux fils, Açoka et Vigatāçoka ².

1. *Sutta-V.* I, pass. cité. *Dīpav.* pass. cité. *Mahāv.* 29. Il est évident, non seulement que le Buddha n'est ici autre chose que le Soleil, mais encore que l'inventeur du récit avait parfaitement conscience de cette signification, quelle qu'ait été la pensée de ceux qui le copièrent. *Dīpav.* 6, 14, il est question « d'un magnifique résultat, obtenu par une aumône (ou : des aumônes) ». Malheureusement le roi n'avait pas encore à ce moment eu occasion de faire preuve de sa générosité à l'égard des fils de Çākya.

1. La biographie complète d'Açoka est contenue en 7 récits distincts, mais qui se font suite et dont le premier porte plus particulièrement le titre d'Açoka-Avadāna, faisant partie du *Divyāvadāna* ; *Tāranātha*, 40 ; Burnouf, *Introd.* 358-435 ; comp. 149.

2. Burnouf traduit ce nom par : « celui dont le chagrin est éloigné ». Mais « chagrin » est *çoka* et non *açoka* ; c'est là un fait auquel les explications absurdes, sérieusement proposées ou non, des commentateurs bouddhiques ne peuvent rien changer. *Vigatāçoka* peut signifier : « Açoka qui est parti, » ou, en y joignant un mot comme *kāla* (temps) : « (le temps) où Açoka était

Afin de savoir lequel de ses fils était le plus apte à hériter de l'Empire, le roi, sur le conseil d'un certain moine mendiant, Piṅgalavatsājīva, mit les princes (dont le nombre n'est pas indiqué) à l'épreuve. Cette soi-disant épreuve, qui consistait au fond, dans l'artifice d'un devin, prédisant l'avenir d'Açoka d'après certains gestes et certaines actions, se termina à l'avantage de celui-ci. Un peu plus tard, on envoya le jeune prince avec une armée composée de quatre corps de troupes, afin de soumettre la ville de Takshaçilâ à l'autorité du roi. Bien qu'une armée composée de quatre corps de troupes consiste régulièrement en infanterie, chars de guerre, cavalerie et éléphants, cette armée soi-disant complète n'avait ni soldats, ni armes, ni chariots, à peu près rien, en un mot. Heureusement, cela ne fit pas de difficulté, Açoka, grâce à son mérite moral, pouvant exiger l'apparition d'armes et de soldats, et les Dieux lui accordant immédiatement ce qu'il exigeait. Lorsque le prince, avec cette force formidable, parut devant Takshaçilâ, les habitants se rendirent, de sorte qu'il eut le loisir de poursuivre ses conquêtes jusqu'à ce qu'il eût soumis la terre entière. Sur ces entrefaites, les habitants de Takshaçilâ se soulevèrent de nouveau. Bindusâra envoya cette fois, pour les soumettre, son fils Susīma ³, mais celui-ci, moins heureux que son frère, ne réussit pas à s'emparer de la ville ⁴. La santé du roi commença à décliner pendant ce 304 temps, et celui-ci comprit que le moment était venu pour lui de faire des arrangements pour l'avenir. Il résolut de nommer Susīma son successeur, et de donner à Açoka le gouvernement de Takshaçilâ. Les ministres ne furent pas contents de cet arrangement, et imaginèrent une ruse. Ils teignirent Açoka de safran, et enduisirent des pots de fer d'une solution de minium — le sens de ce détail n'est pas clair —

parti ». Nous reviendrons plus tard sur le véritable caractère de cette conception allégorique.

3. Chez les Singhalais, le fils aîné s'appelle Sumanas.

puis ils dirent au roi qu'Açoka était malade. Au moment où le roi était sur le point de rendre l'âme, ils amenèrent auprès de lui le prince en habits de gala, et conseillèrent au roi de placer Açoka sur le trône, jusqu'au moment où Susîma serait revenu. Le roi se fâcha, mais le prince s'écria : « Si le trône me revient légitimement, puissent les Dieux, dans ce cas, me placer le diadème sur la tête ! » A peine avait-il prononcé ces paroles, que les Dieux accoururent et accomplirent son désir. En voyant ce miracle, Bindusâra eut un crachement de sang chaud, et rendit l'âme. A la nouvelle de ce qui s'était passé, Susîma était revenu immédiatement à Pâtaliputra et avait essayé de s'emparer de la ville, mais il mourut misérablement dans un puits, que le rusé Râdhagupta, le ministre d'Açoka avait creusé pour le faire périr ¹.

D'après une autre rédaction, très divergente, de ce roman ², Açoka était le fils du roi Nemita et le fruit d'une liaison adultère avec la femme d'un marchand. Il avait six frères aînés, fils d'autres femmes : Lakshamaņa, Rathika, Çankhika, Dhamika, Padmaka et Anûpa. Lorsque l'éducation d'Açoka fut achevée, ses frères apprirent, par une confidence d'un
302 vieux devin brahmanique ³, que le jeune prince était prédestiné à monter sur le trône. En attendant, le jeune bâtard, très doué, se rendit utile en soumettant les Nepâlais et les Khasas révoltés, en récompense de quoi il reçut de son père la ville de Pâtaliputra. Là il vécut pendant quelques années dans le luxe, au milieu de tous les plaisirs de la jeunesse. Il arriva que le roi Camasa, du pays de Magadha, étant décédé, et aucun de ses fils ne voulant monter sur le trône, le ministre Gambhîraçîla ⁴ gouverna le pays pendant quelques

1. Ce Râdhagupta, dont il est dit qu'il quitta sa retraite, en apprenant qu'Açoka venait de monter sur le trône, présente une certaine ressemblance avec Vishnugupta, autrement dit Çankya qui, dans d'autres légendes indiennes, figure comme conseiller de Candragupta.

2. Târanâtha, 26.

3. C'est-à-dire : « l'impénétrable, le Rusé » ; c'est encore un doublet, semblable-t-il, de Vishnugupta.

années. Il s'éleva entre lui et le roi Nemita, un différend qui amena une guerre sur les bords du Gange, à laquelle les six fils aînés de Nemita prirent part. Sur ces entrefaites, Nemita mourut. Les deux ministres du roi tinrent la nouvelle secrète, afin de ne pas donner du courage aux gens du Magadha, et essayèrent de gouverner eux-mêmes pendant quelque temps, mais cela ne dura qu'une semaine, la nouvelle de la mort du roi ayant transpiré, et les bourgeois se refusant à obéir plus longtemps aux ordres des ministres. Juste à propos, les ministres se rappelèrent que le moment prédit par le devin était venu; ils firent par conséquent venir Açoka, et le placèrent sur le trône. Après que les six princes eurent battu les gens du Magadha, et se furent emparés des six villes ², ils s'établirent dans ces six villes, avec leurs ministres, sans songer à marcher au Nord du Gange ³. Après quelques années, qu'Açoka passa au milieu des plaisirs de l'amour, ce qui lui valut le nom de Kâma-Açoka (c'est-à-dire Açoka de l'amour), il se querella avec ses frères, guerroya contre eux pendant quelques années, et finit par les tuer, en même temps que leurs 500 ministres.

On s'explique difficilement, comment d'antiques traditions écrites, quelque brèves et grossières qu'on se les représente, auraient pu donner lieu à des récits aussi divergents *. Des 303 récits écrits ne peuvent se modifier ainsi que par suite de véritables falsifications. Quoi qu'il en soit, les témoignages relatifs à la jeunesse d'Açoka se contredisent entre eux et se détruisent eux-mêmes, et comme on ne peut pas rendre de pareils récits plus dignes de foi en les soumettant à des mutilations arbitraires, nous ne pouvons, sans d'autres données — qui manquent jusqu'ici — rien décider relativement aux fratricides d'Açoka. Certainement, après avoir entendu de pareils témoins à charge, tout juge acquitterait un prévenu,

2. Grāvastī, Ayodhyā, Bénarès, Vaiçāli, Rājagṛha et Campā.

3. Malheureusement, quatre de ces six villes sont justement situées au Nord du Gange.

accusé de cent ¹ fratricides. Il est également évident que la « tradition » méridionale ² est de beaucoup la plus extravagante des deux. C'est à celle-ci que nous rendons maintenant la parole.

Açoka, après avoir régné pendant quatre ans, fut couronné dans sa vingtième année pleinement accomplie ³. Si cette expression a un sens, elle veut dire qu'il avait atteint l'âge de vingt et un ans ⁴. Il est vrai que cela ne s'accorde pas avec un autre renseignement, d'après lequel, à ce moment là, il aurait déjà eu un fils, Mahendra, âgé de quatorze ans, mais cela ne fait pas de difficulté, puisque les Singhalais, comme on l'a vu plus haut, font jouer des rôles de parricides à de tout jeunes enfants, et revêtent, ce qui est tout aussi fort, un petit garçon de sept ans, de la dignité d'Arhat, ainsi que nous allons le voir. L'histoire de ce petit prodige, qui serait devenu, dans la main de quelques moines, un instrument pour la conversion d'Açoka, est un modèle du genre ⁵, et mérite bien d'être donné ici, dans la forme la moins surchargée.

304 * Lorsque Sumanas, le fils aîné de Bindusâra, fut tombé entre les mains impitoyables d'Açoka, Sumanâ, la femme de Sumanas, s'enfuit, dans un état de grossesse avancée, vers un village habité par des Câṇḍâlas, et y accoucha d'un fils, auquel elle donna en reconnaissance de la protection qui lui avait été accordée par le génie d'un arbre banyan, le nom de Banyan (Nigrodha). Lorsque le petit prince fut âgé de sept

1. Ce nombre rond est donné par le *Dipav.* 6, 21.

2. Nous ne savons à quelle époque remonte cette soi-disant « tradition » Buddhaghosha, qui ne manque jamais l'occasion de citer d'anciennes poésies mnémoniques, n'en peut invoquer une seule pour l'histoire d'Açoka. La chronique la plus ancienne a été rédigée peu après l'an 300 de notre ère.

3. *Dipav.*, 6, 26.

4. Candragupta était encore très jeune lorsqu'il monta sur le trône, de sorte que, lorsqu'il mourut vingt-quatre ans plus tard, son successeur, Bindusâra, n'avait probablement atteint qu'un âge d'un peu plus de vingt ans. Il n'est nullement improbable que ce dernier, après un règne de vingt-sept ans, ait laissé un fils cadet, âgé de vingt ans.

5. *Dipav.*, 6, 34; *Sulla-V.*, I, p. 301; *Mâhav.*, 25.

ans, il fut reçu par un Ancien, le grand Varuṇa (l'Océan), dans la communauté (du Buddha). Or, il arriva que le petit garçon, immédiatement après qu'on lui eut rasé les cheveux, reçut la dignité d'Arhat. Le moinillon, à la fois Çrâmaṇera et Arhat, était un modèle de décorum monastique, et fit, un jour, par la dignité de son attitude, une telle impression sur Açoka, que celui-ci le fit venir et le pria de l'instruire. Banian commença en prononçant la sentence :

Le zèle conduit à l'immortalité, la négligence conduit à la mort;
Les zélés ne meurent pas; les négligents sont pareils aux morts ¹.

Cette maxime produisit une si excellente impression, que le roi chercha immédiatement son salut dans les Trois Joyaux ². Il se fit admettre comme laïque, en même temps que ses femmes, ses enfants et ses parents, et fit célébrer une grande fête, pour marquer sa conversion à la religion du Buddha. Depuis ce moment, il prit l'habitude de régaler tous les jours 60,000 fils de Çâkyâ, après avoir chassé un nombre égal de moines hérétiques (brahmaniques et autres) ³. * Ensuite il 305 fonda le couvent Jardin d'Açoka, et construisit les célèbres 84,000 Vihâras, avec les sanctuaires y attachés, distribués sur tout le territoire de l'Inde. Afin de célébrer cet heureux événement, il y eut une grande fête, qui dura une semaine, et à cette occasion l'illustre souverain eut la satisfaction, que les simples moines, au nombre de 800 millions, les moines purifiés de toute souillure, au nombre de 100,000, et les religieuses, au nombre de 96 fois cent mille, tous venus pour assister à la fête, accomplirent, pour lui faire plaisir,

1. Ces vers se trouvent *Dhammapada*, 21.

2. La conversion eut lieu, à ce qu'on dit, trois ans après le couronnement.

3. Ceci est en contradiction avec les propres paroles du roi, qui déclare, dans ses édits, jusqu'à la vingt-septième année de son couronnement, qu'il protège également toutes les sectes, et qu'il se plaît également à visiter les brahmanes et les ascètes. Si les auteurs singhalais avaient eu encore quelque souvenir de ces édits, ils se seraient peut-être abstenus d'inventer de pareils contes à dormir debout.

un miracle, consistant en ceci que tous les 84 mille Vihâras de l'Inde lui apparurent devant les yeux ¹. Pendant que le pieux monarque contemplait avec ravissement ce spectacle magnifique, dans le couvent Jardin d'Açoka, et s'écriait avec un légitime orgueil, en pensant à sa libéralité extrême envers la Congrégation : « Je suis un partenaire de la religion du Buddha », le Sthavira Maudgaliputra Tishya prit la liberté de faire remarquer que le souverain ne pourrait être qualifié pleinement de « partenaire de la religion », que s'il pouvait se résoudre à céder à l'Église son propre fils, le prince Mahendra, et sa fille, Saṅghamitrâ. Le roi satisfît volontiers à ce désir, après s'être assuré que ses deux enfants — qui par un heureux hasard, étaient présents sur les lieux — n'auraient aucune objection à entrer en religion. Le prince et la princesse, ainsi que le mari de cette dernière, le prince Agnibrahman, et le prince Tishya, frère d'Açoka, né du même lit, et qui jusque-là avait rempli la dignité de vice-roi, prononcèrent leurs vœux. Ceci arriva six ans après le couronnement d'Açoka. A cause de toutes ces preuves de dévouement à la Congrégation, le puissant souverain mérita pleinement le surnom de Dharma-Açoka.

Les Bouddhistes septentrionaux savent, eux aussi, que le roi, après sa conversion et la construction des 84 mille Stûpas, reçut le nom de Dharma-Açoka, comme propagateur et protecteur du Dharma, tandis qu'il était connu auparavant 306 comme le Cruel, Caṇḍa-Açoka ². * Ils aiment à s'étendre sur les atrocités dont le jeune roi se serait rendu coupable, avant d'être éclairé par la lumière de la Foi ; ils dépeignent, avec les couleurs les plus vives, l'exécution de 500 ministres, décapités un jour par le roi en personne ; celle de 500 de ses femmes, brûlées vives à une autre occasion ; enfin un atelier de tortures, arrangé par le roi sur le modèle de l'enfer de

1. *Dîpâv.*, 7, 1 ; *Sutta-V.* I, p. 303 ; *Mahāv.*, 38.

2. Burnouf, *Introd.* 375.

Yama, qu'il aurait vu lui-même dans une de ses pérégrinations lointaines ¹. Cette demeure infernale, vue du dehors, semblait délicieuse et séduisante, mais malheur à celui qui, trompé par les apparences, se laissait amener à entrer dans le perfide séjour ! Un impitoyable bourreau, le féroce Girika, s'emparait du malheureux, et le livrait aux tortures les plus épouvantables. — Un beau jour, il arriva qu'un certain Samudra (c'est-à-dire : Océan), un moine, qui parcourait le pays pour mendier des aumônes, vint à Pâtaliputra, et vit le splendide édifice. Sans songer à mal, Samudra — qui, soit dit en passant, était un fils de marchand, né en mer, d'où son nom — entra dans la demeure infernale, d'une beauté traîtresse. Immédiatement, le bourreau s'empara de lui, et voulut commencer tout de suite son œuvre de tortionnaire ; cependant, il se laissa fléchir, et accorda au moine inoffensif un délai d'une semaine. Ce délai passé, Girika prit sa victime, et la jeta dans une chaudière, remplie de sang, de graisse et d'excréments ; puis il voulut allumer le feu. Ce fut en vain, le feu refusa de prendre flamme, et pendant ce temps, le moine, tranquille et intact, était assis, les jambes croisées, sur un coussin de lotus. Le cas était extraordinaire ; on fit venir le roi, et lorsque celui-ci accourut, avec un cortège de quelques milliers d'hommes, il assista à plusieurs miracles, plus étranges les uns que les autres. Dans une stupéfaction profonde, il vit le moine s'élever de la chaudière en l'air, comme un cygne qui prend son vol ; et, avec une profonde humilité, il demanda au saint homme qui il était. Samudra, voyant que le moment opportun était venu ^{*}, se fit connaître comme un fils de Buddha, et profita 307 de cette occasion pour rappeler une prédiction du Seigneur, qui avait dit qu'un siècle après le Nirvâna, il paraîtrait à Pâtaliputra un roi Açoka qui répandrait les reliques du Sei-

1. Burnouf, *Introd.* 364 ; Fa Hian, *Través*, 127 ; *Voy. des Pél.* B. II, 414. Version très divergente chez Târanâtha, 29.

gneur. Il termina son discours par une admonestation sévère à l'adresse du tyran, l'exhortant à traiter le peuple avec douceur et non avec cruauté. Le roi fut profondément ému ; il se convertit, chercha son refuge dans les Trois Joyaux ¹, et fit le vœu de couvrir la terre de reliques en l'honneur du grand Maître. Après l'achèvement des édifices sacrés, appelés tantôt Caityas, tantôt Stûpas ou Vihâras, une grande fête fut célébrée. Pendant sept jours consécutifs, le roi et sa suite, assis sur des épaules de Génies solidement bâtis, visitèrent ces bâtiments, dispersés sur la surface entière de l'Inde. Le huitième jour, Açoka manifesta sérieusement le désir de devenir Buddha lui-même. Le public se demanda si ce vœu serait exaucé, doutant encore si le roi était arrivé à la sagesse suprême. Mais dès qu'un tremblement de terre, accompagné d'une pluie de fleurs, eut suivi les paroles du roi et confirmé sa prière, toute hésitation cessa.

C'est une entreprise difficile que d'essayer de retrouver, au fond de pareils récits qui, par opposition aux anciens mythes, présentent le caractère de contes populaires, un résidu historique. D'autre part, il est certain qu'ils contiennent quelques atomes de vérité, entre autres le fait de la conversion d'Açoka au Bouddhisme ; on pourra donc supposer, avec quelque vraisemblance, que le petit-fils de Candragupta a eu une jeunesse orageuse, et que, dans le commencement de son règne, il pécha plutôt par sévérité que par indulgence. On peut aussi supposer que le surnom de Dharma-Açoka lui fut donné en réalité, bien qu'on puisse se demander si le public l'appelait ainsi, pour le désigner comme un protecteur du Dharma bouddhique ², car, compris de cette façon, le

1. Chez Târanâtha, 31, c'est bien le moine qui amène la conversion du roi ; mais c'est Yaças ou Yaçodhvaja qui figure comme confesseur et guide spirituel du souverain.

2. Piyadassi lui-même emploie souvent, dans ses édits, le terme *dharma* de telle façon qu'on peut le traduire par « religion », bien entendu, la religion en général, considérée comme supérieure aux différences sectaires : ses ordonnances relatives au Dharma sont adressées à toutes les sectes également. Ce

terme n'est l'antithèse ni de Caṇḍa « le Cruel, » ni de Kâma, « l'Amour ».

* Si nous ne connaissions AçoKa que par les sources bouddhiques, celles du Nord aussi bien que celles du Midi, nous devrions en conclure qu'il était un souverain d'une insignifiance rare, remarquable seulement en tant qu'il était moitié monstre, moitié idiot. Ses coreligionnaires ne nous ont transmis de lui ni une bonne action, ni un sentiment élevé, ni une parole frappante ¹. Afin de connaître son caractère comme homme et comme prince, nous n'avons donc d'autre ressource que ses propres exhortations morales, telles qu'il les fit graver sur des rochers et des colonnes de pierre.

On a étudié soigneusement les édits de Devânâmpriya, le Roi Pieux, aussi et même surtout pour voir quelles données ils pouvaient offrir pour la connaissance de l'état de l'Église à cette époque. Quelques savants ont même cherché dans ces documents officiels une sorte de résumé de la morale bouddhique. C'est justement ce qu'on n'y trouve pas. Piyadassi parle et prêche à son peuple, non pas au nom de l'Église ou du Buddha, mais en son propre nom. Malgré son respect pour le Maître, ce n'est pas au Buddha qu'il attribue le développement et la floraison de la vertu, de la morale, de la bienveillance envers tous les êtres vivants, mais à lui-même. S'il ne s'attribuait pas l'invention des idées philanthropiques et de la répugnance à tuer les êtres vivants, c'était parce qu'en le faisant, il se serait rendu ridicule ; car de son temps, tout le monde savait, dans l'Inde, que des ascètes de toutes

n'est que dans les manifestes de ses dernières années qu'il se montre intolérant et fanatique.

1. Le seul écrivain qui le loue comme un prince « qui tenait fidèlement sa parole » est un non-bouddhiste, le brahmane Kalhaṇa, dans *Rāja-Tarāṅgiṇī* I, 111. Le même écrivain dit aussi qu'AçoKa « après que sa fureur se fût éteinte, embrassa la doctrine du Jina (Buddha) et construisit dans le Kashmir nombre de Stûpas. » Un autre poète, Bâṇa, parle de Caṇḍa-AçoKa comme d'un grand conquérant, qui pénétra jusqu'au royaume des Amazones ; ce qui semble une variante de la légende d'Alexandre, telle qu'elle circulait au moyen âge.

les écoles propageaient les mêmes idées. Tout ce qu'il pouvait faire, c'était de prendre des mesures, afin que les principes, que reconnaissaient les ascètes et les gens éclairés, 309 * fussent mis en pratique dans toutes les classes de la population. Il est possible que le royal sermonnaire ait voulu favoriser d'une manière détournée la vraie Foi, mais cela n'empêche pas qu'il se fit honneur d'avoir soin des intérêts spirituels de toutes les sectes, sans exception ¹.

Le meilleur aperçu de ce que Piyadassi, jusqu'à la 28^e année après son couronnement, avait fait pour assurer le salut temporel et éternel de ses sujets, se trouve dans un des édits de Delhi ², dont nous laissons suivre le résumé.

Le roi commence par rappeler au peuple que les rois d'autrefois avaient déjà essayé de faire progresser le peuple dans le Dharma, sans y réussir. Lui aussi avait eu la même idée, qui s'était déjà présentée à l'esprit des rois antérieurs; il avait songé aux moyens de s'assurer le concours du peuple, et de faire en sorte que celui-ci progressât dans le Dharma et atteignît dans le Dharma un niveau plus élevé. Dans cette vue, il avait résolu de faire faire des conférences sur le Dharma et de donner, au moyen d'édits, un enseignement sur le Dharma. Cette résolution avait été exécutée. Il avait aussi nommé des personnes convenables qui devaient instruire et amender la foule, et surveiller la moralité publique. Il avait nommé des fonctionnaires pour chaque groupe de cent mille âmes, avec ordre de conduire le peuple, par divers moyens, prescrits par le roi, dans la bonté et la piété ³. Dans le même but,

1. M. E. Thomas, dans son mémoire « The early faith of Açoka » (*Journ. R. As. S. New ser.* IX, 155) a montré avec raison que les idées du roi, jusqu'à ses dernières années, étaient plutôt jainiques que bouddhiques, bien que, selon nous, il ne soit pas prouvé que le roi Piyadassi ait jamais appartenu formellement à la secte des Jainas.

2. Cunningham, *Corp. Inscr.* édits VII et VIII de Delhi.

3. Ces fonctionnaires devaient avoir soin que les prisonniers fussent traités avec humanité; en même temps ils étaient chargés de rendre la justice, ainsi qu'il ressort du IV^e édit de Delhi, du V^e de Girnar, etc.

il avait érigé des colonnes du Dharma et nommé des surveillants du Dharma ⁴. Le long des grandes routes, il avait fait planter des banians * pour donner de l'ombre aux 310 hommes et aux animaux ; fait planter des bosquets de manguiers ; fait creuser des puits à chaque demi-*kos* (1,500 mètres) et construire des escaliers (pour permettre aux gens de descendre jusqu'à l'eau) ; fait construire en différents endroits divers établissements où les hommes et le bétail pussent trouver à boire. De même que des rois antérieurs, il s'était efforcé, de plus d'une façon, de contribuer au bien public en établissant de pareilles commodités, et il l'avait fait, afin d'amener les gens à suivre le Dharma. Aux surveillants du Dharma, il avait indiqué leur tâche, qui s'étendait à toutes sortes d'œuvres de bienfaisance, et cela dans toutes les sectes, chez les religieux aussi bien que chez les laïques. Il avait établi de ces surveillants pour le Saṅgha ; de même chez les Ājtvikas brahmaniques et aussi chez les Nirgranthas (Gymnosophistes de la secte des Jainas) et chez les différentes sectes, qui avaient chacune leurs propres surveillants du Dharma. Les surveillants, aussi bien que d'autres personnages étaient chargés de la distribution des aumônes, de telle façon qu'ils devaient signaler au roi aussi bien qu'à ses épouses, chaque occasion d'accomplir une action charitable, dans la capitale ou dans les provinces. En même temps, ils étaient chargés de distribuer des dons au nom des enfants du roi et des autres princes et princesses ; tout cela afin que l'activité dans le Dharma fût montrée et que le Dharma fût pratiqué ; afin que cette activité, cette pratique du Dharma qui consiste en charité, véracité, pureté, mansuétude et rectitude, fût augmentée parmi les hommes. Tout le bien que le roi avait fait, avait été accueilli volontiers et prati-

4. Il est traité avec plus de détail de l'institution de ces fonctionnaires, intitulés Dharma-Mahāmātras, dans l'édit V de Girnar, etc. Nous y voyons qu'ils étaient établis pour surveiller toutes les sectes, même dans les pays voisins.

qué par les hommes, de sorte qu'ils avaient déjà fait des progrès et qu'ils en feraient encore à l'avenir, dans l'obéissance aux parents et aux maîtres, dans le respect pour vieillards, dans le traitement convenable des brahmanes et des ascètes, des pauvres et des malheureux, même des esclaves et des serviteurs.

Ensuite le roi déclare que le Dharma avait augmenté parmi les hommes de deux façons : d'abord — et c'était là le moindre résultat — par des règlements, comme la défense de tuer certaines espèces d'animaux ¹ et par d'autres édits ; en outre — et c'était là la chose capitale —

314 * par une abstinence volontaire, à savoir que les hommes évitaient de faire du mal aux créatures et de tuer des animaux. Il exprime, de plus, l'espoir que ses fils et descendants suivront l'exemple donné tant que le soleil et la lune existeront ; en agissant ainsi, ils obtiendront leur salut, dans ce monde et dans l'autre. A la fin, il dit qu'il a fait écrire l'édit 27 ans après son couronnement pour être gravé à des endroits convenables, sur des colonnes de pierre ou sur des tables de pierre, afin qu'il fût durable.

Les faits, énumérés dans cet édit, se retrouvent, pour la plupart, dans d'autres édits antérieurs, souvent avec plus de détails. C'est ainsi que nous lisons dans une pièce promulguée la 13^e année après le couronnement ², que le roi ne s'était pas contenté de faire planter des arbres et creuser des puits, à l'usage des hommes et du bétail ; il avait eu soin de faire planter des herbes médicinales, des racines et des fruits là où ils manquaient ; dans son propre royaume, aussi bien que dans les pays voisins, dans l'Inde, à Ceylan, et dans

1. Dans le V^e édit de Delhi, etc., qui défend absolument de tuer certains animaux et ne permet de tuer d'autres espèces que dans des limites très restreintes.

2. Édit II de Girnar, etc., traduit par M. Senart, *Inscriptions de Piyadasi*, p. 73 ; et par Bühler, dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft*, XXXVII, 95.

les pays du roi grec Antiochus, il avait eu soin de faire disposer des remèdes pour les hommes aussi bien que pour le bétail.

Une ordonnance de l'an 26 contient des règlements détaillés, qui défendent absolument la capture et la mise à mort de certains animaux, et ne les permet pour d'autres espèces qu'à certaines époques. Açoka lui-même prêcha d'exemple, en n'usant que modérément de la nourriture animale ; il le dit lui-même dans un autre manifeste, promulgué 12 ans après son couronnement³. « Autrefois », dit-il, « des centaines de milliers d'animaux étaient abattus journellement dans la cuisine du roi Piyadassi, pour être servis sur la table royale ; mais actuellement, au moment où cet édit s'écrit⁴, on n'abat plus 312 que trois animaux pour la table : deux paons et un chevreuil ; encore le chevreuil n'est-il pas tué régulièrement. Dans la suite, on s'abstiendra également d'abattre ces trois animaux. »

Le changement dans les idées et la conduite du roi eut lieu d'après son propre témoignage, dix ans après son couronnement¹. La pièce peut se traduire ainsi : « Autrefois, les rois entreprenaient ce qu'on appelait des excursions de plaisir ; la chasse et autres amusements analogues étaient leur distraction. Mais le roi Piyadassi, dans la onzième année après son couronnement, est parvenu à l'intuition complète (*sambodhi*). Alors il a pris le chemin du Dharma, qui consiste en ceci, qu'il visite et comble de dons les brahmanes et les ascètes, qu'il visite les vieillards et leur donne de l'argent ; qu'il visite les gens du pays ; en l'enseignement du Dharma, et en l'examen du Dharmas. C'est en cela que le roi Piyadassi, en ces derniers temps, a pris le plus de plaisir. »

3. Édit I de Girnar, etc., chez M. Senart, p. 61 ; chez Bühler, ouvrage cité, p. 89.

1. Édit VIII, chez M. Senart p. 196 ; chez Bühler, p. 422 ; la traduction « dans la treizième année de mon sacre » chez M. Senart, doit être un lapsus, *dasavasdbhisita* ne pouvant avoir ce sens.

On ne peut conclure avec certitude des termes de ce court manifeste que le changement dans l'âme du roi coïncida avec sa conversion au Bouddhisme. On n'y parle pas non plus de tel ou tel fait qui aurait amené ou hâté cette conversion. On peut très bien supposer que le roi, déjà sept ans plus tôt, se sera réfugié dans les Trois Joyaux, comme le prétendent les Singhalais, bien qu'il faille admettre alors que cette conversion, pendant sept ans, n'a produit aucun effet. Dans trois édits de l'an 236 après le Nirvâṇa le roi indique lui-même la date de son admission comme laïque, malheureusement le chiffre reste douteux, de sorte qu'on ne peut arriver encore à une conclusion certaine ². Pour un détail, 313 la pièce que nous venons de traduire donne la preuve directe * que le récit singhalais sur l'expulsion des Brahmanes par le nouveau converti, trois ans après le couronnement ou après le commencement du règne, est contraire à la vérité. Les termes qu'emploie le roi lui-même ne laissent aucun doute relativement à sa tolérance à cette époque; il n'y a même aucune trace d'une faveur particulière accordée par le roi à ses coreligionnaires, aux dépens d'autres sectes; le contraire est vrai. Du reste, un édit appartenant à la même série que les deux pièces précédentes ¹, montre combien Piyadassi était encore tolérant à ce moment, et combien il tenait à développer la tolérance chez ses sujets. Le voici, sauf quelques lignes de la fin :

« Le roi Piyadassi Devânâmpriya honore toutes les sectes, les religieux et les laïques; il les honore par des dons généreux, et par toutes sortes de témoignages de respect. Cependant, il ne tient pas tant aux dons généreux et aux témoigna-

2. Dans les inscriptions déjà mentionnées de Sahasram et de Rupnath, publiées d'abord par Bühler (*Indian Ant.* 1877, 1878) il y a beaucoup de points obscurs et énigmatiques. Nous nous bornons à renvoyer le lecteur aux derniers travaux de Bühler sur ces inscriptions dans l'*Indian Ant.* de 1893, dans lesquels il mentionne les objections faites à ses explications.

1. Édit XII de Girnar, etc., chez M. Senart, p. 263; chez Bühler, p. 580.

ges de respect, qu'à ce que les différentes sectes puissent augmenter en valeur intrinsèque. Or, on peut augmenter de différentes manières en valeur intrinsèque, mais la base de cette amélioration est, en général, la prudence dans les paroles, de sorte qu'on ne glorifie pas sa propre secte et qu'on ne dénigre pas la secte d'autrui ou qu'on ne la traite pas avec mépris, quand cela ne convient pas; au contraire, quand l'occasion s'en présente, il faut respecter des sectes différentes. En se conduisant ainsi, on agit dans l'intérêt de sa propre secte, tout en donnant une preuve de bienveillance à la secte d'autrui; en se conduisant autrement, on fait du tort à sa propre secte, tout en rendant un mauvais service à celle d'autrui. Tout homme qui exalte sa propre secte et blâme celle d'autrui, agit ainsi, sans doute, par attachement à sa propre secte, et dans le désir de glorifier sa propre secte. Cependant, en agissant ainsi, un tel homme n'en fera que plus de mal à sa propre secte. C'est pourquoi la concorde est bonne, afin que tous connaissent le Dharma l'un de l'autre, et l'écoutent volontiers. C'est là, en effet, le désir de Devânâmpriya, que toutes les sectes soient instruites et pieuses. »

Tout en étant tolérant *, le roi ne manquait pas de zèle 314 pour sa propre foi, ce qui ressort surtout d'une sorte de mandement adressé à la Congrégation ¹. Il y rend témoignage de son respect et de son amour pour le Buddha, le Dharma et le Saṅgha, et reconnaît que tout ce que Buddha le Seigneur a dit est parole d'évangile. Il fait connaître à la Congrégation que quelques ouvrages religieux, parmi lesquels un résumé général de la discipline, et un sermon moral prononcé par le Buddha, devront être étudiés et appris par cœur, par les moines et les religieuses, ainsi que par les laïques des deux sexes.

1. *Corp. Inscr.* 97. La pièce ne contient malheureusement pas d'indication de l'année du règne.

Le roi de Magadha apparaît ici, non seulement comme protecteur, mais encore comme régulateur de la Foi, et tout son respect pour la Congrégation ne l'empêche pas de prescrire quels livres de l'Écriture Sainte devront être étudiés par les fidèles, de sorte qu'il a tout l'air de se mettre, à certains égards, au-dessus du clergé. Un prince sensé se serait probablement abstenu de manifester un pareil « désir » à des brahmanes : du moins, nous ne connaissons aucun exemple d'un tel fait. On pourrait donc supposer que la politique ne fut pas tout à fait étrangère à la conversion de Piyadassi, et que c'est pour mieux résister à une aristocratie spirituelle trop influente, comme celle des brahmanes, qu'il favorisa une secte dont l'obéissance et la servilité ne laissaient rien à désirer². Cependant, l'historien sera obligé d'écarter de pareilles hypothèses, tant qu'il ne connaîtra pas des faits authentiques qui prouveraient que c'est la raison d'État qui a amené l'Empereur indien à favoriser le Saṅgha. Les mobiles secrets de l'acte de Piyadassi nous sont inconnus, et il n'est pas permis de lui attribuer sans preuve des sentiments et des idées. Nous ne pouvons juger librement que ses actes — dont nous savons peu de chose — et ses paroles, et, quant à ces dernières, il est indéniable qu'elles montrent parfois son caractère sous un jour peu flatteur. La façon dont le roi parle de la conquête du Kalinga produit une impression qui n'a rien
 315 de sublime. * Nous laissons suivre ici la première moitié de l'édit où il est question de cet événement¹.

« Dans la neuvième année après son couronnement, le roi Piyadassi Devānāmpriya a conquis le Kalinga. Plus de cent

2. Le Buddha permet expressément aux moines de se conformer sur un point « aux volontés des rois » même en agissant contrairement à ses prescriptions. *Mahā-V.*, 3, 3.

1. Édit XIII de Girnar, etc.; Senart, p. 308; Bühler, p. 586. L'éditeur des planches et le traducteur ont rattaché le mot *athāvasabbhisitasa* (c'est ainsi qu'il faut lire) à la pièce précédente, ce qui est grammaticalement impossible, et, en outre, en désaccord avec le fac-similé de l'édit XII de Girnar.

mille âmes ont été déportées ; cent mille ont été tuées ; autant ont péri. Dès que Devânâmpriya eût reçu la nouvelle de la conquête du Kalinga, il a montré, vu que le Dharma (la justice) avait subi une si grave atteinte, son amour pour le Dharma et promulgué un enseignement sur le Dharma. O ! quels remords eut Devânâmpriya après avoir conquis le Kalinga ! Car la mort violente, la mortalité et la déportation d'hommes lors de la conquête d'un pays qui n'avait jamais été soumis, produisirent une impression pénible sur Devânâmpriya et l'accablèrent. » Suit un tableau des horreurs de la guerre.

Toutes ces paroles ont un certain air d'hypocrisie, dans la bouche d'un homme qui a lui-même donné l'ordre d'une pareille guerre d'extermination. La fin de l'édit, où il est déclaré, d'un ton onctueux, que des conquêtes faites les armes à la main ne méritent pas le nom de conquêtes, que seule la victoire remportée par le Dharma (ou : du Dharma) peut être appelée une vraie conquête, parce que seule elle a de la valeur pour la vie actuelle et la vie future, ne produit pas une impression plus favorable. L'affirmation qui se trouve dans la même pièce, qu'on observe les leçons de Dharma du roi Piyadassi Devânâmpriya dans différents royaumes de l'Inde et des pays voisins, même dans les territoires du roi grec Antiochus, et de quatre autres rois, c'est-à-dire Ptolémée, Antigone, Magas et Alexandre — cette affirmation semble plutôt due à la vanité du roi, qu'à un manque de véracité de sa part ; * cependant, elle n'est pas faite pour nous inspirer 316 une confiance absolue dans tout ce qu'il dit.

Quoiqu'il en soit de l'idée exagérée que l'Empereur de l'Inde nous donne de son œuvre pie, on peut cependant admettre qu'il a fait des efforts sérieux pour faire pénétrer ses idées favorites dans d'autres royaumes, notamment par l'envoi d'ambassadeurs et de missionnaires. Parmi les pays énumérés figure aussi Taprobane, sans qu'on puisse conclure des termes employés, que la victoire du Dharma, particulièrement

rement du Dharma bouddhique, fut dans cette île plus décisive et plus brillante qu'ailleurs. Il n'y a là d'ailleurs rien d'étonnant; l'introduction de la Doctrine salutaire à Ceylan, ne date, officiellement, que de l'an 18 après le couronnement d'Açoka, tandis que la série d'édits à laquelle appartient la pièce que nous venons de citer, a été promulguée peu après l'an 12.

Les dernières années de Piyadassi furent empoisonnées par des catastrophes domestiques. Dans la 29^e année de son règne ¹, mourut la sultane favorite, Asandhimitrâ. Trois ans plus tard, le roi éleva à la dignité de première épouse une créature indigne ². Cette folle, fière de sa beauté, était jalouse de l'arbre-Bodhi, parce que son mari lui rendait plus d'honneurs qu'à elle-même, et, entraînée par son dépit, elle fit planter autour de l'arbre une haie d'épines, de sorte qu'il languit ³. Trois ans plus tard, l'illustre souverain s'éteignit, après un règne de 37 ans ⁴.

- 317 * Dans les légendes septentrionales, Tishyarakshâ ou Tishyarakshitâ joue en outre le rôle d'une Phèdre à l'égard du prince Dharmavivardhana, surnommé Kunâla ¹, fils d'Açoka et de Padmâvati. Dans la légende vraiment belle de Kunâla, on raconte que Tishyarakshitâ fut prise d'un amour subit

1. *Mahāv.* 134, on ne dit pas expressément « année du règne », mais cela doit être le sens, autrement le chiffre est faux.

2. Dans le texte, il faut lire naturellement *mahesitte*. L'expression *tassâ-rakshâ* « sa protection », traduite par Turnour « an attendant of his former wife » est étrange. De deux choses l'une : ou bien ces syllabes sont un souvenir du nom Tissârakkhâ (analogue à Tishyarakshitâ, et, plus exactement, Tishyarakshâ, forme donnée par Kshemendra, Ti-chi-lo-cha, c'est-à-dire Tishyarakshâ, chez Hiuen Tshang); ou bien proviennent d'une notice contenant les mêmes mots que le *Mahāvamsa*. La première supposition est de beaucoup la plus vraisemblable.

3. On retrouve le récit, avec quelques divergences, chez les Septentrionaux, *Divyāv.* 397; Burnouf, *Introd.* 393.

4. Ceci doit s'être passé entre 231 et 226.

1. Il devait ce surnom à ses yeux merveilleusement beaux, qui ressemblaient à ceux de l'oiseau Kunâla.

pour son beau-fils, que le vertueux jeune homme résista à la tentation, et que la femme passionnée, pour se venger, imagina une ruse infernale. Elle fit de sorte que le prince vertueux et aimé de tous, tandis qu'il était à l'armée devant Takshaçilâ pour réduire la ville rebelle², eut les yeux crevés par la main du bourreau, d'après un ordre, en apparence émané du roi, mais qui avait été rédigé en réalité par la reine, qui s'était servie subrepticement du sceau royal. Peu de temps après, Kunâla apprit que sa belle-mère était la cause de son malheur, mais, loin de la maudire, il fit des vœux pour son bonheur, et attribua la catastrophe qui l'avait frappé, à ses propres actions dans une vie antérieure. Il quitta le camp avec sa fidèle épouse, Kâñcanamâlâ, et conduit par elle, il finit par revenir, en mendiant, à la capitale. Pour ne pas faire connaître directement son triste état à son père, il se fit conduire par sa fidèle compagne au palais, et arrivé dans la cour qui y donnait accès, il se mit à jouer de la *viñâ* et à faire entendre un chant mélancolique. Le chant fut entendu jusque dans la chambre à coucher du roi, qui, frappé de la ressemblance entre la voix du chanteur et celle de Kunâla, envoya immédiatement un serviteur, afin de savoir qui chantait ainsi. Le serviteur revint, disant que c'était un pauvre chanteur populaire aveugle, avec sa femme, mais le roi, comme poussé par un pressentiment sinistre, ordonna qu'on lui amenât le chanteur. On se représente le triste dénouement. * D'abord brisé par la douleur, puis éclatant 318 dans une colère terrible, le malheureux père fit venir la misérable Tishyarakshitâ, pour la répudier ignominieusement et la condamner à mort. Ce fut en vain que le généreux Kunâla intervint pour la sauver : « agis comme l'honneur l'ordonne, et ne tue aucune femme ! » disait-il. Sa magnani-

2. Cette ville, ainsi que Vaiçâlî, est un véritable *cliché* dans les récits bouddhiques : Takshaçilâ est toujours en révolte, et le prince royal l'assiège ; Vaiçâlî est toujours un nid d'hérésies.

mité fut inutile, et Tishyarakshitā, en expiation de son crime, fut brûlée vive ¹.

Le roman de Kunāla offre en plusieurs détails, une ressemblance frappante avec d'autres récits, eux aussi suspects, en partie : les racontars sur l'impératrice Fausta, la femme de Constantin le Grand, et Crispus, le fils de l'empereur, tels qu'ils avaient cours à Constantinople, au iv^e siècle de notre ère ². La ressemblance est, en effet, si frappante, qu'il est difficile de renoncer à l'idée d'un rapport étroit entre le récit indien et le récit byzantin. Sauf quelques traits empruntés au Rāmāyaṇa, le roman ne fait pas l'impression d'être né dans l'Inde. Les passions et les sentiments, bons ou mauvais, attribués aux personnages, sont si vraiment humains, quelques idées sont si parfaitement contraires au Bouddhisme ³, qu'on est bien obligé de chercher la source du récit en dehors de l'Inde, probablement à Constantinople, d'autant plus que c'était un supplice habituel dans l'empire byzantin que d'avoir les yeux crevés. En attendant les résultats d'un examen ultérieur, nous pouvons constater le caractère touchant de la légende de Kunāla, tout en ajoutant qu'elle n'a aucune valeur comme document pour l'histoire réelle d'Açoka.

319 * Les derniers édits d'Açoka, découverts jusqu'à ce jour, sont de l'an 256 du Nirvāṇa, par conséquent de la dernière

1. Burnouf, *Introd.* 403-413, et 150; *Voy. des Pèl. B.* II, 155; Tāran. 48.

2. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, chap. xviii, dit à ce propos ce qui suit : « Ils (les auteurs) attribuent le sort infortuné de Crispus aux artifices de sa marâtre Fausta, dont la haine implacable, ou l'amour désappointé, renouvela, dans le palais impérial, l'antique tragédie d'Hippolyte et de Phèdre ». Quant à la fin de Fausta, on raconta qu'elle fut étouffée par la vapeur d'un bain, chauffé à l'excès — supplice qui ressemble assez à celui de la marâtre indienne qui fut brûlée vive.

3. Il est difficile de se représenter quelque chose de moins bouddhique que le détail qu'Açoka, lorsqu'il donna sa bénédiction à Kunāla, lors du départ de celui-ci pour l'armée, « pria la Divinité » en ces termes : « Puisse la Divinité, qui est miséricordieuse envers le Maître, le Dharma et le Saṅgha, puissent les principaux Ṛshis (c'est-à-dire Saints) protéger mon fils Kunāla ». Burnouf, *o. c.*

année de son règne. Dans ces édits, le pieux roi exprime des sentiments dans lesquels l'un verra les manifestations d'un simple fanatisme, tandis qu'un autre y découvrira celles d'un zèle religieux véritable et qui ne recule devant rien. En effet, ces pièces, que nous avons déjà mentionnées plusieurs fois, contiennent, entre autres, l'affirmation que ce n'est que depuis son entrée dans la Congrégation, il y avait un peu plus d'un an, que Devânâmpriya avait manifesté un zèle qui faisait un contraste favorable avec sa tiédeur du temps où il n'était encore que laïque. Comme exemple de ce zèle, le texte cite ce fait, que le roi avait aboli les dieux qui avaient jusque là été honorés dans l'Inde.

C'est moins encore cette preuve de zèle religieux, que le ton général et le style de ces documents qui donnent l'impression que les facultés intellectuelles du souverain, à ce moment, n'étaient plus intactes. Tous ses édits offrent plus ou moins les traces d'un esprit confus, mais les trois derniers morceaux sont des modèles de galimatias. Il est donc possible qu'il y ait beaucoup de vrai dans différentes traditions septentrionales, dans lesquelles, sous une forme romanesque et bien des expressions énigmatiques, on découvre assez facilement le fait que le roi, dans ses dernières années, fut atteint de monomanie religieuse et se livra à de telles prodigalités, qu'on fut obligé de le mettre sous curatelle.

Dans un de ces récits ¹, nous lisons : « Quand Açoka eut

1. *Lebensb.* 310. Une autre version se trouve chez Tāranātha, 38, où le petit-fils et régent s'appelle Vāsavadatta. On représente Sampadin comme le fils de Kunāla (entre autres, Burnouf, *Introd.* 427), ce qui est inconciliable avec les données du roman, car, au moment du mariage de son père avec la marātre, Kunāla était encore un prince très jeune, et un peu plus tard, au moment de la catastrophe, on le représente comme n'ayant pas encore d'enfants, quoique marié. Un enfant âgé de trois ans tout au plus — supposé que Kunāla, après avoir été moine, se soit marié de nouveau et ait eu un fils — ne peut faire fonction de régent d'un royaume.

atteint l'âge de 114 ans ², il promit de donner 1,000 millions en or pour la Foi; parvenu à l'âge de 150 ans, il avait en effet donné cette somme, moins 40 millions. Il réunit le
 320 clergé * et était sur le point de partager tous ses trésors, mais son petit-fils Sampadin, qui était trésorier, l'en empêchant, il ne put donner que du myrobolan pilé. Après avoir délibéré avec son ministre Râdhagupta, il donna tout le royaume au clergé. Après avoir honoré pendant 117 ans les Stûpas du Maître, il mourut, et renaquit dans le Ciel. »

Ce que nous lisons dans la légende d'Açoka, est beaucoup plus détaillé; en voici un extrait ¹.

Lorsqu'Açoka eut dépensé pour la religion et l'Église 960 millions en or, il tomba malade, et se sentit attristé à la pensée qu'il mourrait bientôt. Son ministre Râdhagupta, le voyant ainsi abattu, lui demanda : « Pourquoi, ô Seigneur ! ce visage, qui, semblable au dieu du jour, brille d'un éclat si fort que vos ennemis ne peuvent le supporter, et qui attire invinciblement les yeux de lotus des femmes, est-il recouvert de larmes ? » Le roi répondit : « ô Râdhagupta, je ne pleure ni la perte prochaine de mes trésors, ni celle de mon empire, ni la fin de ma vie ; je suis attristé, parce que je serai obligé de me séparer des Âryas. Alors, hélas ! je ne verrai plus la Congrégation qui possède tant de vertus et qui est tellement honorée chez les hommes et les Dieux ; je ne pourrai plus lui montrer ma vénération en lui offrant le boire et le manger. J'avais formé le projet de donner 1,000 millions pour le bien de la religion, et je ne l'ai pas encore fait. » Après avoir parlé ainsi, il se dit à lui-même : « Je vais réunir les

2. Si, conformément à une indication donnée par Târanâtha lui-même, on compte un an pour un semestre, on obtient 57. On pourrait voir dans ce chiffre la confirmation de la tradition d'après laquelle le roi avait 21 ans au moment où il monta sur le trône, car la durée de son règne fut de 37 ans. Malheureusement les chiffres qui suivront tantôt sont en désaccord avec ce calcul.

1. *Divyâv. XXIX* ; Burnouf, *Introd.* 426 ; comp. *Voy. des Pél. B. II*, 429.

40 millions (qui manquent encore) afin de compléter le don ; » et immédiatement il se mit à envoyer de l'or et de l'argent au couvent du Jardin du Coq (Kukkuṭārāma.)

A ce moment, Sampadin, le fils de Kunāla, prenait déjà part au gouvernement. Sur les remontrances pressantes du ministre, soutenant qu'il était temps de mettre fin aux prodigalités du vieux roi, le co-régent défendit au trésorier de donner à l'avenir * de l'argent monnayé à son grand-père. 321

Faute d'argent, Açoka envoya au couvent les plats en or dans lesquels il mangeait. On ordonna de ne lui donner à l'avenir que des plats en argent : ceux-là aussi furent portés par son ordre au Jardin du Coq. On lui donna des plats en fer, mais même ceux-ci n'étaient pas à l'abri de sa prodigalité. A la fin on prit le parti de lui apporter sa nourriture dans de la vaisselle en terre. Le vieux souverain en conçut un chagrin profond, et comme on lui avait encore laissé une ombre de pouvoir, il convoqua ses ministres et les représentants de la bourgeoisie, et dit d'un ton affligé : « Qui est donc roi ici, à l'heure qu'il est ? » Avec tous les signes extérieurs de respect, les ministres s'empressèrent de répondre : « Vous, Seigneur. » Mais le roi ne se laissa pas tromper : « Pourquoi dites-vous une chose contraire à la vérité pour être polis à mon égard ? » s'écria-t-il ; « je suis déchu du pouvoir ; » et, montrant la moitié d'un myrobolan qu'il tenait à la main, il poursuivit : « Je ne possède plus rien dont je puisse disposer en maître, sauf cette moitié d'un fruit ! Ainsi, après avoir exercé jadis un pouvoir illimité dans tout l'empire, après avoir triomphé dans toutes les guerres, réprimé tous les soulèvements, brisé tous les ennemis, après avoir consolé les pauvres et les malheureux, le roi Açoka vit maintenant sans gloire et dans la misère ! »

Après avoir dit ces paroles, il appela quelqu'un placé près de lui, et lui dit : « Mon ami, bien que je sois déchu du pouvoir, ayez la bonté, en égard à mes mérites antérieurs, d'accomplir ce dernier ordre que je vous donne. Prenez cette

moitié de myrobolan, allez au Jardin du Coq, et offrez-la à la Congrégation. Apportez en même temps mon salut respectueux aux vénérables frères, et dites-leur : « Voyez en quoi consiste maintenant toute la richesse de l'Empereur de l'Inde ! c'est ma dernière aumône ; partagez ce fruit entre vous, de manière que chacun en mange un morceau ! »

Le serviteur chargé de cette mission, s'en acquitta en effet, il apporta la moitié de fruit au couvent et la donna à l'abbé, qui ne put se retenir d'exprimer ses sentiments de compassion. « Qui donc, » dit-il, ne se sentirait pas ému * dans une circonstance comme celle qui se présente aujourd'hui ? Açoka, le héros des Mauryas, ce modèle d'un prince libéral, lui qui fut jadis l'Empereur de l'Inde entière, n'a plus rien qu'il puisse considérer comme lui appartenant en propre qu'une moitié de myrobolan ! Privé de tout pouvoir par ses propres sujets, il ne peut donner que cette moitié d'un fruit, pour rendre témoignage de sa conviction intime, en face d'un entourage aveuglé et orgueilleux. » Après cette plainte, on pila la moitié du myrobolan, et chaque frère, à son tour, vint en goûter.

Pendant que ceci se passait dans le couvent, le roi avait répété sa question à Râdhagupta : « Dis-moi, cher Râdhagupta, qui est le maître dans le pays ? » Le ministre répondit, avec des signes de profond respect : « Seigneur, vous êtes le maître. » — « Eh bien ! » s'écria le souverain, en se redressant avec peine, et en jetant des regards autour de lui, « ce jour je lègue à la Congrégation des suivants du Seigneur toute l'étendue du pays, d'océan à océan, sauf mon trésor ! » L'acte de donation fut dressé et scellé, et à peine était-ce fait, que le roi rendit l'âme. Par l'intercession de Râdhagupta, le pays fut racheté du clergé contre paiement des 40 millions en or que le défunt aurait donnés, s'il n'en avait été empêché¹.

1. Chez Hiuen Tshang, *Vie*, 139, c'est le roi lui-même qui rachète le pays.

Si l'on compare les données que nous devons à cette légende, avec la déclaration d'Açoka qu'il était devenu membre de la Congrégation, on arrive à la conclusion, que le roi, une fois devenu moine, avait cessé, en fait, de tenir les rênes du gouvernement, ce que la légende dit aussi, quoique sous une autre forme. Ses actes, tels qu'on nous les décrit, et quelque exagérés qu'ils puissent paraître, sont conformes à ce qu'on peut attendre d'un homme dont les facultés mentales sont affaiblies ; ils sont également conformes au langage de ses derniers édits. * Ce que raconte la chro- 323 nique singhalaise ne peut également que nous confirmer dans la conviction que les dernières années du puissant souverain furent lamentables : après avoir tant fait pour la vraie Foi, il dut supporter qu'une sottise femme fit dessécher, de propos délibéré, l'arbre Bodhi.

Enfin, nous voulons mentionner encore un autre récit, qui n'est évidemment pas historique, mais doit être une fable, imaginée pour exprimer sous une forme voilée des faits réels ¹. Après le don du myrobolan, le roi raconte-t-on, un certain jour se mit tellement en colère contre une esclave, qui, vaincue par le sommeil, avait laissé tomber un chasse-mouches sur la main royale, qu'il creva littéralement de fureur à la pensée qu'une misérable esclave montrait si peu de respect pour celui dont de puissants rois avaient lavé les pieds. Comme conséquence de sa méchanceté, il renaquit à Pâtaliputra sous forme de Nâga. Le seul qui pût dompter le Nâga fut le Sthavira Yaças, qui eut assez d'influence sur le monstre pour le décider à ne plus tuer d'oiseaux et d'autres créatures. En conséquence, le Nâga s'abstint de nourriture et mourut, pour renaître, à ce qu'on dit, parmi les dieux.

Quelle que soit l'incertitude et l'obscurité de tous ces récits, tous s'accordent à représenter la fin de la brillante

1. Târanâtha, 39.

carrière d'Açoka comme assombrie et enveloppée de tristesse.

Le nom d'Açoka est entouré, dans tous les pays bouddhiques, d'une gloire toujours éclatante, et, au point de vue de l'Église, il a droit à la gratitude des fidèles. On l'a souvent comparé à Constantin le Grand; en effet, les points de ressemblance sont nombreux et frappants, bien qu'on ne puisse placer les deux souverains sur la même ligne, en ce qui concerne les talents et la capacité politique. Cependant, quelque insignifiant et enfantin que paraisse Devânâmpriya Piyadassi, comparé à l'empereur romain, qui, malgré tous ses défauts, fut un habile capitaine et un chef de gouverne-
324 ment énergique *, le premier a encore plus de droits à la gratitude de ses coreligionnaires que Constantin à celle des Chrétiens. Constantin ne fit guère que suivre un courant puissant; Açoka, au contraire, protégea une doctrine dont les partisans, de son temps, n'étaient probablement pas très nombreux. Par ses relations avec les pays étrangers, il a sans doute contribué à la propagation de la doctrine; peut-être même est-ce lui qui a posé les bases du développement prodigieux de la véritable Foi.

CHAPITRE II

SECONDE PÉRIODE : D'AÇOKA A KANISHKA

Les efforts du pieux roi pour répandre ses idées sur le Dharma au moyen de missionnaires envoyés dans divers royaumes de l'Inde et, au dehors, ne pouvaient qu'encourager la Congrégation, et contribuaient en tout cas à préparer le terrain pour les conquêtes pacifiques de l'Église. Elle se servit des circonstances favorables, pour répandre la doctrine salutaire parmi les Indiens et les barbares, et elle déploya pour cette œuvre un zèle qui fut couronné du succès le plus éclatant. Les quatre siècles qui séparent Açoka de Kanishka, ne virent pas seulement fonder des communautés, bâtir des sanctuaires et des couvents dans l'Inde entière, gagner à la Foi toute l'île de Ceylan, mais encore introduire la doctrine du Buddha dans l'Afghanistan, la Bactriane et la Chine.

La période que nous allons traiter est donc aussi importante que n'importe quelle autre de l'histoire de l'Église ; il est doublement regrettable que les renseignements donnés par les sources septentrionales soient si effroyablement confus. Sans quelques données bien rares, mais très utiles, fournies par les Indiens païens, et sans l'aide des inscriptions, des monuments, des monnaies, nous serions condamnés à tâtonner dans la nuit.

* Comparé au chaos des notices septentrionales, le récit 325 bien ordonné des Singhalais relatif à l'introduction et à l'éta-

blissément définitif de la doctrine dans leur île, produit une impression très favorable. Bien qu'il ne soit pas moins extravagant que les récits septentrionaux, il observe cependant, jusqu'à un certain degré, la distinction des temps et des lieux. Dans les pages suivantes, les qualités et les défauts de l'historiographie singhalaise se montreront d'eux-mêmes.

1. — CONVERSION DE CEYLAN. — L'APÔTRE MAHENDRA. — DEVÂNÂMPRIYA TISHYA. — DUSHṬA-GĀMANI. — VATTA-GĀMANI. — RÉDACTION DU CANON. — LISTE DES LIVRES CANONIQUES. — RÉVOLUTION POLITIQUE. — VṚSHABHA.

Peu avant le Nirvāṇa le Seigneur avait prédit que 236 ans après cet événement, la lumière de la Foi serait allumée à Ceylan par Mahendra ¹. Cette prédiction s'accomplit exactement, comme de juste. A l'approche de la date prédite, le P. Mahendra, à la demande de son supérieur Tishya Maudgaliputra et des frères, se mit à la tête d'une mission, afin de répandre à Ceylan la doctrine du Buddha. Cependant, avant de commencer le voyage, il comprit qu'il ferait mieux d'attendre un moment plus favorable; il prévoyait en effet que le vieux roi Muṭasīva, qui avait déjà régné depuis 60 ans, ne vivrait plus longtemps, et comme il savait d'avance que le fils et successeur de celui-ci, Devânâmpriya Tishya, serait plus facilement gagné à la nouvelle doctrine que son vieux père, il jugea prudent de remettre le grand voyage jusqu'au moment où le jeune prince monterait sur le trône. En attendant, il résolut d'aller visiter sa mère sur le mont Vedisa ², accompagné des autres membres de la mission : les Pères Itṭhiya (ou Iddhiya), Uttiya, Bhadra-sāla.

1. *Dīpav.* 15, 71. Nos sources sont : les chap. 12-17 de cette chronique ; Budhaghosha dans *Sutta-V.* I, p. 318-343 ; *Mahāv.* 83-138 ; *Bodhiv.* 115 ss.

2. Dans le *Mahāv.*, le mont Cetiya.

Sambala, le novice Sumanas et le laïque Bhaṇḍuka *. En 326 route, en voyageant lentement d'une localité à une autre, il visita ses parents; six mois se passèrent ainsi. Venu enfin à l'endroit où demeurerait sa mère, il établit avec ses compagnons sa demeure dans le Vihāra fondé par sa mère sur le mont Vedisa.

Après avoir séjourné là durant un mois, on était arrivé au moment de la pleine lune de Jyaishṭha (mai-juin). On se réunit pour célébrer l'Uposatha, en délibérant sur la question quand le moment serait venu pour le voyage à Ceylan. Indra, le roi des Dieux, qui s'intéressait vivement au grand projet, vint les voir, et leur apporta en premier lieu l'heureuse nouvelle que le roi Muṭasiva venait de décéder, ensuite il leur apprit que le Buddha avait prédit qu'un jour le moine Mahendra introduirait à Ceylan la doctrine du Jina¹; enfin le roi du ciel, plein de bonne volonté, lui offrit son alliance.

Toute raison pour retarder le voyage ayant disparu, le Père Mahendra, avec son escorte, se mit immédiatement en route pour accomplir la tâche prescrite. Semblable à un vol d'oies, ils s'élevèrent dans les airs, et, en volant, ils arrivèrent encore le même jour de pleine lune de Jyaishṭha, dans l'île, où ils descendirent sur le mont Missaka².

A ce moment, Devānāmpriya Tishya, qui venait d'être couronné pour la seconde fois, il y avait juste un mois, se trouvait par hasard à la chasse, dans les montagnes. Afin d'attirer le roi dans le voisinage du Père, un dieu dut prendre la

1. C'était assez superflu; si Mahendra n'avait déjà connu la prédiction, la mission n'eût pas été envoyée. En outre, Indra eût tout aussi bien pu communiquer plus tôt l'heureuse nouvelle; car le vieux roi était déjà mort depuis quelques mois, et Devānāmpriya Tishya avait été couronné, pour la première fois, dans le second mois de l'hiver; *Dīpav.* 11, 14; 12, 43; le second couronnement eut lieu dans le mois de Vaiçākha; *ibid.* 39. Buddhaghosha ne parle que de cette dernière cérémonie. Par un hasard singulier, le premier couronnement eut lieu au moment même où Mahendra partit pour aller voir ses parents.

2. Aujourd'hui, Mahintale.

327 forme d'un daim ³; inévitablement, le roi ⁴, en poursuivant la proie qui s'enfuyait devant lui, dut s'approcher de l'endroit où était assis Mahendra. Subitement, il s'entendit appeler par son nom : « Holà! Tishya, viens ici! » Le roi, qui n'était pas habitué à être apostrophé d'une façon si familière et qui voyait au même moment se dresser devant lui un homme, avec la tête rasée, vêtu de haillons et d'un habit couleur de tannin, se demandait en lui-même qui pouvait être le personnage qui osait lui parler avec une telle familiarité, lorsque sa curiosité fut satisfaite par l'étranger, qui se fit connaître par les paroles suivantes :

Nous sommes des ascètes, noble Prince, des serviteurs du Seigneur de
[la Loi.
Qui, pleins de miséricorde, sommes venus de l'Inde par amour de vous.

Cette rencontre amena une conversation sérieuse entre le roi et le moine. Peu à peu, la suite royale, au nombre de 40 mille hommes, se groupa autour des deux personnages principaux; Mahendra prêcha un sermon; et la conséquence inévitable fut que le roi, avec toute son escorte, prononça la confession de foi.

Le lendemain, de grand matin, le roi envoya une voiture, pour lui amener les vénérables seigneurs; inutile de dire qu'ils n'en pouvaient faire usage. Ils renvoyèrent par conséquent le cocher, en le priant de dire au roi qu'ils suivraient bientôt. Puis, ils prirent leur vol à travers les airs; rapides comme les oiseaux, et descendirent là où se trouve le Premier Sanctuaire, à l'Est d'Anurâdhapura; c'est justement pour rappeler cette descente remarquable qu'on a donné ce nom au sanctuaire.

Sur ces entrefaites, le roi avait fait dresser une tente magnifique près de son palais, où il attendait ses vénérables

3. Si Açoka avait pu prévoir quel rôle ingénieux les dieux joueraient un jour dans les légendes de ses coreligionnaires, il y eût peut-être regardé à deux fois avant de les abolir.

hôtes, entouré des ministres, de la reine, des princes, des princesses et des dames du harem. Lorsque Mahendra et les siens furent arrivés et qu'ils eurent été reçus avec les marques de respect convenables, on leur offrit un repas exquis, pendant lequel le roi lui-même les servait. Après le repas, la reine Anulâ vint leur présenter ses hommages, accompagnée de 500 demoiselles d'honneur. Alors Mahendra commença à prêcher le Dharma et à raconter des histoires de revenants tellement effroyables, * qu'Anulâ et ses 500 demoiselles 328 d'honneur atteignirent le premier degré de sanctification.

Au moment où ceci se passait dans la cour intérieure, une grande foule avait afflué en dehors du palais. Les gens de la ville, dont la curiosité avait été excitée par les récits des témoins de la rencontre de la veille, sur la montagne, manifestaient de plus en plus vivement leur impatience de voir les moines étrangers. Le roi, pour satisfaire leur désir légitime, donna l'ordre de répandre du sable dans les écuries d'éléphants qui étaient placées sur le parvis, et d'y placer des sièges pour les religieux, car la foule était trop considérable pour qu'il fût possible de la recevoir dans le palais. Dès que tout fut terminé, Mahendra se rendit au parvis, occupa le siège magnifique qui lui était destiné, et prêcha sur les horreurs de l'enfer, en y rattachant l'exposé des quatre Vérités. Le résultat de son éloquence fut tel qu'on pouvait s'y attendre d'avance : un millier de personnes atteignirent le premier degré de sanctification. L'affluence des curieux devint tellement grande que même le parvis fut insuffisant pour les contenir. On se rendit donc au parc Nandana, situé au Sud de la ville. Là aussi, l'apôtre infatigable prêcha, avec non moins de succès, car cette fois encore, un millier de personnes atteignirent le premier degré de sanctification. En attendant, la nuit commençait à tomber, et les moines faisaient déjà des préparatifs pour retourner à leurs couchettes sur la montagne, lorsque le roi les pria de passer la nuit dans le jardin Meghavana ; cette offre gracieuse fut acceptée.

Le lendemain matin, le roi se rendit en personne au jardin, afin d'apprendre comment les Pères avaient passé la nuit et si le jardin leur plaisait. Mahendra ayant dit que l'endroit leur avait beaucoup plu, le roi se fit un plaisir de donner le jardin à la Congrégation. La cession solennelle du Meghavana — là où s'éleva plus tard le couvent dit Jardin de 329 Tishya ou Grand Monastère (Mahâ-Vihâra ¹) — * fut accompagnée d'un tremblement de terre solennel. Le roi, d'abord effrayé par ce phénomène extraordinaire, fut vite tranquilisé lorsque l'apôtre lui apprit que le tremblement de terre n'avait d'autre but que de lui annoncer que la Foi avait pris solidement racine dans l'île ¹.

Le lendemain, Mahendra, après avoir dîné à la cour, prêcha de nouveau dans le parc Nandana; de même les jours suivants, avec cette conséquence que, dans l'espace d'une semaine, 8,000 et 500 personnes atteignirent la sanctification. C'est alors que le roi, de la manière que nous avons déjà décrite, délimita la paroisse où fut établi un Vihâra à l'usage des moines. Bientôt après vint la donation d'un autre sanctuaire sur le mont Cetiya, sanctuaire, qui, avec la paroisse environnante, fut béni par Mahendra, le jour de pleine lune d'Âshâdha, juste un mois après que l'apôtre et les siens eurent, pour la première fois, mis le pied sur le sol de l'île. Le même jour, le prince Arishṭa prononça ses vœux, en même temps que 53 autres personnes de sang royal, de sorte que le nombre d'Arhats, après cette cérémonie, fut de 62 ². Ce jour coïncida avec le commencement du temps de retraite.

Les quatre mois de la saison des pluies furent passés par

1. La situation en est indiquée sur la carte dans E. Tennent, *Ceylon*, II, 611 ².

1. D'après *Dīpav.* 13, 39 ss. il y eut huit tremblements de terre successifs, tandis que *Mahāv.* 106 parle d'un seul tremblement de terre en huit endroits différents.

2. Parmi lesquels 61 moines; le novice Sumanas doit être compté comme 62^e; autrement, on n'obtient pas le nombre requis.

les moines dans le Jardin de Tishya, sur le Mont Tishya. Après la fin des vacances, le jour de pleine lune de Kârttika, le chef de la mission fit connaître à Devânâmpriya Tishya son désir de retourner sur le continent. Le pieux roi, qui avait fait tout ce qui était en son pouvoir pour être agréable aux missionnaires et pour leur faire plaisir, et qui, avec son peuple, vénérât si sincèrement les Trois Joyaux, ne lui cacha pas qu'une pareille demande lui paraissait quelque peu étrange, et demanda quelle était au fond la raison qui poussait le Père à retourner chez lui. Mahendra répondit : « Illustre roi ! depuis longtemps nous n'avons vu le Buddha * 330 et nous ressentons de plus en plus le besoin d'un objet que nous puissions adorer et honorer ». Le roi, fort intelligent, devina ce qui manquait : il manquait un Stûpa avec des reliques du Buddha ! Immédiatement, il se déclara prêt à faire construire un pareil sanctuaire, à un endroit que le Père n'avait qu'à choisir. Il ne s'agissait plus que de se procurer les reliques nécessaires. A cela aussi il fut pourvu : Mahendra envoya immédiatement le novice Sumanas, avec l'ordre de demander à Açoka et au roi du Ciel, Indra, quelques reliques pour le Stûpa qu'on voulait bâtir. Sumanas accomplit sa tâche magnifique avec autant de finesse que de rapidité, et réussit à revenir encore le même jour avec les reliques nécessaires. On enterra les restes précieux à un endroit sacré, qui, dans des siècles antérieurs, avait été visité par les Budhas Kakusandha, Konâgamana, Kâçyapa et Çakya; et l'on y construisit, comme le Gotamide l'avait prédit 236 ans auparavant, le couvent Thûpârâma¹. La fondation du Stûpa fut signalée par un grand tremblement de terre et d'autres phénomènes qui eurent pour résultat qu'Abhaya, frère du

1. Nommé ainsi d'après le Stûpa y attaché; pour la situation, voyez E. Tennent, o. c. Un dessin de ce Dagob, le plus élégant de tous ceux qui se trouvent à Ceylan, se voit dans *Journ. As. Soc. Beng.* XVI, pl. III; comparez les descriptions de Knighton, o. c. 217, et surtout de Smither, *Architectural Remains*.

roi, et mille autres personnes, se firent admettre dans la Congrégation.

En même temps, la reine Anulâ exprima à son époux le désir de renoncer au monde. Par suite, Tishya demanda au vénérable Mahendra d'admettre Anulâ dans l'ordre des religieuses, mais le Sthavira répondit que les moines n'avaient pas le droit de faire prononcer les vœux aux femmes, et donna le conseil de faire venir de Pâtaliputra sa sœur, la princesse Saṅghamitrâ. Le roi, d'accord avec ses ministres, résolut d'envoyer Arishta auprès d'Açoka, afin de le prier de donner son consentement à l'envoi de Saṅghamitrâ, et en même temps au transport de l'arbre Bodhi.

334 * Le prince Arishta se rendit à la capitale du Magadha, et arrivé là, il fit la demande dont Tishya et Mahendra l'avaient chargé. Bien qu'Açoka fit d'abord quelques objections, il finit par céder aux instances de sa fille, et accorda la double requête de son ami et frère dans la Foi. A la tête d'une puissante armée, il quitta sa capitale, emportant avec lui une branche de l'arbre sacré et escortant Saṅghamitrâ avec les religieuses; puis il franchit le mont Vindhya et traversa la forêt sauvage du Dekkhan jusqu'à la mer. Les larmes aux yeux, le pieux roi prit congé de la chère branche, et suivit longtemps du regard le vaisseau qui transportait cette charge précieuse.

La réception du Bodhi eut lieu de la façon la plus solennelle et la plus magnifique. Une foule nombreuse, avec le roi, ses femmes et ses enfants en tête, sortit d'Anurâdhapura, pour aller à la rencontre de l'arbre (ou de la branche). Le roi donna l'exemple en sacrifiant des guirlandes de fleurs et des parfums, et toute la ville revêtit des habits de fête ¹. Peu de temps après, la reine Anulâ, en même temps que ses 500 demoiselles d'honneur, fut reçue dans la Congrégation, et

¹. La branche méridionale fut plantée à Meghavana par Saṅghamitrâ; *Dīpa-* 11, 20. Une énumération des localités de Ceylan où furent plantées des greffes du Bodhi se trouve *Mahāv.* 131; *Bodhiv.* 162; *Sutta-V.* I, p. 130. Comp. E. Tennent, pass. cité.

devint une sainte. Le prince Arishṭa, lui aussi, prit l'habit ², avec 500 compagnons.

De cette manière, la conversion de Ceylan fut achevée dans l'espace de six mois, par le zèle et le pouvoir miraculeux de l'apôtre, la sagesse et la piété du roi, et la bonne disposition du peuple.

Quelque peu différente est la version qu'Hiuen Thsang avait entendu raconter dans l'Inde ³. Ceylan, d'après ce récit, aurait été converti, dans le premier siècle après le Nirvāṇa, par Mahendra, frère cadet d'Açoka, qui, accompagné de quatre autres ascètes, prit son vol à travers les airs, afin de faire briller dans l'île la lumière de la Foi. * La mission réussit 332 complètement, et en peu de temps la population bâtit partout des couvents, de sorte qu'au VII^e siècle il en existait une centaine. Ailleurs, le même voyageur mentionne la particularité que Mahendra, dans sa jeunesse, par son orgueil démesuré, son luxe extravagant et ses cruautés abominables, avait à un tel degré excité l'indignation du public, qu'Açoka se vit obligé de le faire enfermer. La prison eut, sur le prince, une influence salutaire : dans l'espace d'une semaine, il devint un saint, capable de faire des miracles. Il s'enfuit du monde, pour aller vivre en ermite dans les grottes de la montagne ⁴.

Dans un ouvrage septentrional de date postérieure ², le récit, sauf quelques traits, est devenu à peu près méconnaissable. Il revient à ceci qu'un marchand de l'Inde un jour — c'était sous le règne d'Açoka, — montra une statue du Buddha en bois au roi de Ceylan, Âsana Simhakoça, et raconta à ce propos l'histoire du grand Maître et de ses successeurs, jusqu'au Père de l'Église nommé Noir ³. Le roi, devenu dési-

2. Ce serait pour la seconde fois, à moins qu'un autre prince du même nom ne soit désigné.

3. *Voy. des Pèl.* B. I, 198 ; III, 140.

4. *O. c.*, II, 423.

3. Tāranātha, 44.

3. Kāla ou Kṛṣṇa ; une autre forme est Kālika, qui, d'après *Lebensb.* 308,

reux de mieux approfondir la vraie Foi et de faire la connaissance personnelle du Père de l'Église, envoya un ambassadeur, afin d'inviter le vénérable Noir à visiter l'île. Dès que ce dernier eut reçu l'invitation, il traversa les airs, avec 500 disciples et l'ambassadeur qu'il traînait à sa suite, et descendit rapidement sur le rivage de l'île. De là, il s'achemina vers la capitale, au milieu de phénomènes lumineux multicolores et accompagné du roi, qui était allé à sa rencontre. Pendant trois mois, il prêcha la Foi, remplit l'île de Vihâras et de moines, tandis qu'une foule de créatures atteignirent les quatre degrés de sanctification.

- 333 * Après avoir passé en revue les rédactions principales du récit, il nous reste à nous demander ce qu'il peut contenir de vérité historique. Nous pouvons admettre avec certitude qu'on a inséré dans le conte divers détails empruntés à la vie réelle. A une époque plus récente, il était de règle que les missionnaires essayassent de s'assurer de la bienveillance et, si possible, de l'appui d'un souverain, avant de commencer leur œuvre de conversion au milieu de la foule. Ils recquaient un terrain du seigneur du pays, pour y bâtir des sanctuaires, et dès qu'un couvent avec entourage existait, une communauté plus ou moins florissante se groupait ordinairement autour de ce noyau. C'était moins un calcul habile que la nécessité et l'expérience qui prescrivaient cette ligne de conduite, dans des pays où des étrangers (et des missionnaires sont ordinairement étrangers au pays où ils viennent prêcher leur doctrine) étaient dépourvus de tout droit personnel qui eût pu les protéger. Il y a un point, en outre, sur lequel tous les récits sont d'accord : c'est que la conversion de Ceylan eut lieu sous le règne d'Açoka. On peut donc admettre cette date comme historique ; tout le reste du récit se contre-

convertissait Taprobane, pendant que Çaraṇa était occupé à répandre la doctrine à Ceylan. Ceci est un nouveau spécimen de la tendance des Bouddhistes à dédoubler les choses, en faisant des deux noms désignant le même objet deux objets différents.

dit lui-même, et n'est qu'une fiction édifiante, en partie mythique et relativement ancienne, peut-être même antérieure au Bouddhisme; en partie dogmatique, et plus récente. On peut mutiler et gâter de pareils contes dogmatiques en biffant arbitrairement tel ou tel détail ¹; mais on se trompe quand on croit qu'un conte mutilé ainsi a plus de valeur historique que non mutilé. — Revenons, après cette digression, à l'histoire ecclésiastique officielle, telle qu'elle nous a été transmise par les moines du Grand Monastère.

Pendant les quarante années du règne de Devânâmpriya Tishya, l'importance et l'influence de l'Église ne cessèrent d'augmenter. Outre la fondation des couvents du Jardin de Tishya et du Mont Cetiya, outre la construction du Grand Stûpa et la plantation du Bodhi à Meghavana, on attribue à ce premier roi croyant de Ceylan d'autres constructions pieuses ², entre autres le Jardin du Stûpa (Thupârâma), les 334 Vihâras du Jardin de Tishya, de Vessagin et de Colaka-tissa.

Huit ans après la mort de Devânâmpriya Tishya, qui fut remplacé par son frère Uttiya, Mahendra lui aussi mourut, soixante ans après avoir prononcé ses vœux. Le corps fut livré au bûcher avec toutes les marques de respect qu'on devait au grand apôtre et sur la place même on édifia un Stûpa pour conserver ses reliques.

Mahendra et ses compagnons avaient apporté avec eux du continent la tradition religieuse complète, c'est-à-dire le Vinaya-Piṭaka, les cinq recueils du Sutta-Piṭaka et les sept traités de l'Abhidharma-Piṭaka. Après la mort de l'apôtre et de l'illustre Arishṭa, la lignée de la tradition authentique fut continuée par Tishyadatta, Kâla-sumanas, Dîrgha-sumanas,

1. C'est une mutilation purement arbitraire, et par conséquent inadmissible, que de considérer, par exemple, le voyage de Mahendra à travers les airs comme un simple ornement du récit, d'importance secondaire, car c'est justement ce détail qu'on met en lumière à plusieurs reprises et avec insistance. Nous aurons occasion de revenir plus tard sur Mahendra et les quatre autres moines, c'est-à-dire les cinq Indras ou Kuçikas (tome I, 324).

et autres disciples d'Arishṭa et par leurs descendants spirituels jusqu'aux générations les plus éloignées.

Le couvent de religieuses d'Anurādhapura, dont sainte Saṅghamitrā était la prieure, devenait également de plus en plus florissant. En dehors de cette maison, il semble avoir existé, au moins temporairement, un autre couvent de femmes à Rohaṇa ¹. De même que les moines, les sœurs se signalaient par la science et la piété, et la vraie tradition fut transmise par une série d'excellentes théologiennes.

Les rois de Ceylan qui viennent ensuite furent, pour la plupart des imitateurs de Devānāmpriya Tishya, et se rendirent utiles en construisant des couvents et des sanctuaires; mais nul d'entre eux fut comparable, à cet égard, à Abhaya Dush(a-Gāmani, c'est-à-dire, Gāmani le Mauvais ². Ce souverain, qui s'était frayé le chemin du trône en assassinant 32 princes, est mentionné comme le vainqueur et le successeur d'Elāra, un conquérant tamil ³. Cet Elāra ⁴, qui s'était emparé du trône après avoir tué Asela, le fils de Muṭasiva et le frère de Devānāmpriya Tishya, avait cependant, ainsi qu'on le reconnaît, régné équitablement pendant 44 ans.

Gāmani le Mauvais serait monté sur le trône 136 (ou 146) ans après l'avènement de Devānāmpriya Tishya, qu'on place vers l'an 250 avant Jésus-Christ. Si l'on compte à partir de cette dernière date, le début du règne de Gāmani sera placé vers l'an 114 (ou 104), mais la date singhalaise officielle est 161 ¹. On attribue à ce prince illustre de grands

1. *Dīpav.* 18, 23.

2. On prétend qu'il devait ce surnom à un acte de désobéissance à l'égard de son père; *Mahāv.* 146.

3. *Dīpav.* 18, 53; *Mahāv.* 55. Les invasions des Tamils ont été un fléau chronique dans l'histoire de Ceylan; d'ordinaire elles étaient accompagnées d'un recul du Bouddhisme.

4. Nous avons déjà parlé plus haut du caractère fantaisiste des dates assignées à Pakuṇḍa, à Muṭasiva et aux fils de celui-ci. *Comp. Turnour, Journ. As. Soc. Beng.* VI, 721, où l'on nous affirme que la chronologie singhalaise, à partir de 161, est confirmée par des témoignages extérieurs: malheureusement, l'auteur oublie d'ajouter quels sont ces témoignages.

travaux d'architecture, notamment le Lohaprāsāda, qui servait aux réunions du chapitre, et le Grand Stūpa ². Les renseignements sur la construction de ces sanctuaires sont tellement confus et extravagants qu'ils ne peuvent avoir été mis par écrit que plusieurs siècles après les dates indiquées pour ces bâtiments ³; cependant ils sont, à certains égards, trop curieux pour être passés sous silence.

Après la pose des fondements du Grand Stūpa ⁴ qui eut lieu le 15 Vaiçākha, anniversaire de la naissance et de la mort du Buddha, on fit de tels progrès, qu'après un travail de deux mois, on put délimiter l'enceinte du sanctuaire, ou comme il est dit ailleurs, poser les pierres fondamentales, ce qui veut probablement dire qu'on procéda à la bénédiction de l'enceinte sacrée et au placement des montants en pierre. A cette cérémonie furent présents des Sthaviras de toutes les régions de l'Inde : Indragupta, Priyadarçin et d'autres, parmi lesquels le Buddha, le Dharma et le Saṅgha en personne n'étaient pas les moins remarquables. Citragupta, lors de cette cérémonie, doit s'être dédoublé et Indragupta, triplé ⁵; car, dans l'énumération, on nomme le premier deux 333 fois et le second trois fois ¹. Si nous ne voulons pas refuser toute créance aux dires véridiques de la chronique plus récente, Indragupta amena avec lui 80 (ou 8) mille moines, Mittanna vint avec 60 mille des 100 mille moines qui demeuraient dans le Jardin d'Açoka à Pāṭaliputra; chaque Stha-

2. Ceci doit être une répétition de la construction du même édifice par Tishya; le Lohaprāsāda fut encore construit deux fois dans la suite, par Saddhātissa et Çri-Nāga; *Dīpav.* 20, 4; 22, 36; nous ne parlerons pas des réparations.

3. *Dīpav.* 19, 1; *Mahāv.* 165. Comp. Knighton *On the ruins of Anurādhapura* (*Journ. As. Soc. Beng.* XVI, 220); et Smithers, *o. c.*; le Lohaprāsāda aurait eu primitivement neuf étages contenant chacun cent cellules.

4. Seconde construction.

5. Citragupta est connu par d'autres textes comme greffier ou secrétaire du monde souterrain; il est parfois identifié avec Yama, le juge des morts. Peut-être est-ce en vertu de cette double qualité qu'il est placé deux fois sur la liste.

vira était de même escorté de plusieurs milliers; mais Mahâdeva surpassa tous les autres : sa suite se composait de 4 millions 60 mille religieux. Ce Mahâdeva, autrement dit Çiva, aurait dû venir du Kailâsa, car chacun sait que c'est là que trône Çiva; mais, par erreur, ou pour ne pas rendre la plaisanterie trop claire, le chroniqueur le fait demeurer dans une localité inconnue, Pallavabhâga, tandis qu'il assigne le Kailasa comme Vihâra à Sûryagupta ².

De pareils contes, on peut conclure avec certitude que ces édifices existaient longtemps avant la rédaction de la chronique la plus ancienne; mais c'est là tout ce qu'on en peut tirer d'historique.

Le roi Gâmani le Mauvais mourut après un règne de 24 ans; le trône fut occupé ensuite par onze monarques, en partie des conquérants étrangers, jusqu'à ce qu'Abhaya, surnommé Vatta-Gâmani, monta pour la seconde fois sur le trône, d'après la chronologie officielle vers l'an 88, ou, en prenant pour point de départ l'époque de Devânâmpriya Tishya, vers l'an 40 avant J.-C.

Sous Vatta-Gâmani, la Congrégation prit une résolution importante. Jusque-là, le texte du canon et celui du commentaire, intitulé *Attha-kathâ*, avaient été transmis par tradition orale; mais à ce moment, les moines, convaincus de ce qu'il y a de périssable dans toute chose créée, comprirent combien
337 il serait utile de mettre par écrit les Écritures Saintes ¹, et convoquèrent dans ce but une assemblée ¹. La chronique la plus ancienne en reste là, mais la chronique plus récente est beaucoup plus détaillée, et rattache la rédaction écrite du canon et du commentaire aux querelles entre les frères ². Le Prieur du Grand-Monastère (Mahâ-Vihâra), un certain Père Mahâtishya, avait été excommunié par le chapitre. Un dis-

². Un Sûryagupta historique vivait après Ārya Asāṅga, donc après l'an 500 de notre ère; Vassilief, *B.* 207.

¹. *Dīpav.* 20 20; Bigandet, II, 141.

². *Mahāv.*, 207.

ciple qui lui était resté fidèle, se réfugia dans le monastère nouvellement fondé d'Abhayagiri, où il fut reçu avec bienveillance. Ce fait exaspéra tellement les « saints » du Grand Monastère, qu'ils refusèrent d'avoir à l'avenir des rapports avec les frères d'Abhayagiri. D'une façon ou d'une autre, les moines du nouveau Monastère du Midi furent, eux aussi, entraînés dans la querelle. Ceci donna lieu au schisme (et à la secte) des Dharmarucikas, et par conséquent un Concile fut nécessaire, car chaque schisme entraîne un synode : chaque déchirure doit être réparée. C'est dans ce Concile qu'on décida de mettre le canon par écrit. Comme nous voyons les religieux du Grand Monastère et ceux d'Abhayagiri se combattre comme deux sectes ennemies, encore des siècles après cet événement, on comprend difficilement comment cette résolution si importante a pu émaner des deux parties à la fois ; et même en l'absence de tout autre renseignement, on serait en droit de supposer que seul le parti du Grand Monastère était représenté à l'assemblée.

Nous pouvons aller encore un peu plus loin. Dans un commentaire du Mahāvamsa ³, on raconte que les partisans d'Abhayagiri séparaient nettement le 5^e livre du Vinaya-Pitaka ⁴ des quatre autres, parce qu'ils voulaient se tenir strictement à la vieille doctrine ; c'est pourquoi ils se donnaient le nom de Dharmarucikas ⁵. Quand on rapproche ce fait de cet autre que l'ancien canon septentrional, lui aussi, distingue *quatre*, et non *cinq*, divisions du Vinaya, et qu'on se rappelle qu'en règle générale, tout canon, dans le cours des siècles, tend à s'augmenter et non à se rétrécir ⁶, il y a 338 toute raison d'admettre que les partisans d'Abhayagiri, qui combattaient l'adjonction du livre Parivāra comme une nouveauté, avaient droit à être considérés comme étant encore

3. Turnour, introduction à son édition de la chronique, p. ci.

4. Intitulé *Parivāra*.

5. C'est-à-dire : ceux qui se plaisent dans le Dharma.

plus orthodoxes, plus « vieux croyants » que leurs adversaires acharnés. Le canon pâli, tel que nous le connaissons et le trouvons constitué, déjà au cinquième siècle, chez Buddhaghosha, comprend le livre Parivâra ; par conséquent, c'est le canon d'un seul parti et d'une seule secte du clergé de Ceylan, celle du Mahāvihâra ; il ne peut donc avoir été fixé ou rédigé avec la collaboration des autres sectes de l'île ¹.

On peut être assuré que tout ce qui est raconté relativement à l'occasion du Concile et à la rédaction du canon est, sinon purement imaginaire, du moins détourné de son sens primitif, vu que notre récit provient d'un seul parti. Notre méfiance à l'égard de tout ce qui provient d'une telle origine, est plus que justifiée, quand on fait attention à la date impossible qu'on assigne officiellement au concile, à savoir 455 ans après le Nirvâna, donc 89-88 avant J.-C. Or, d'après la même chronologie officielle, c'est dans la même année que monta sur le trône Vatta-Gâmani, le roi qui fonda le couvent d'Abhayagiri. Il faudrait donc admettre que la querelle éclata et que la rédaction des livres canoniques eut lieu au moment même où le couvent se fondait ! — Avant d'entrer dans plus de détails sur le canon des Méridionaux, ou, pour parler plus exactement, sur celui du Grand Monastère, nous continuerons l'histoire de Vatta-Gâmani.

Ce roi passe, comme nous venons de le voir, pour le fondateur du couvent d'Abhayagiri. Ce sanctuaire s'élevait au même endroit, où, quelques siècles auparavant, le roi Paṅḍaka ou Paṅḍukābhya, qui doit avoir vécu vers 370-300 avant J.-C., avait fait construire un couvent pour les Nirgranthas ou moines Jainas vivant nus ². Détail remarquable : on prétend

1. Par conséquent, quand il est question de la « tradition méridionale », il faut savoir ce que parler veut dire ; au fond, la « tradition méridionale » est la seule subsistante des différentes rédactions qui ont existé à Ceylan.

2. *Mahāv.* 203, 206. *Dīpav.* 19, 14. En contradiction avec ceci est ce que dit Knighton, *Journ. Soc. B.* XVI, 222, où il est dit également que le Dagob qui s'y trouve avait originairement une hauteur de 405 pieds, chiffre qui semble assez apocryphe. Actuellement la hauteur est de 240 pieds.

que Vatta - Gâmani construisit la demeure des frères d'Abhayagiri * à l'endroit même où le Nirgrantha Giri (c'est-à-dire Montagne) avait établi sa demeure; c'est à cette circonstance que le couvent aurait dû son nom d'Abhayagiri. Le lien entre le nom Abhaya (c'est-à-dire sécurité, paix) et les Jainas est évident : ces moines furent toujours animés d'un esprit pacifique à l'égard de tous les êtres et comptent parmi leurs Saints un personnage qui porte le nom significatif d'Abhayada, « celui qui donne la sécurité ». Le couvent des Jainas sur l'Abhayagiri aura donc porté ce nom dès le commencement, et aura été enlevé sous Vatta-Gâmani (ou n'importe quel autre prince), aux anciens possesseurs, pour que la congrégation des fils de Çākya en pût jouir. Sous l'histoire de la querelle entre Abhayagiri et le Grand Monastère il y a probablement encore d'autres faits que ceux que les chroniques partiales veulent bien nous révéler. Quoiqu'il en soit, les traditions, bien que détournées de leur sens primitif, qui nous sont parvenues, contiennent des indications suffisantes sur la présence, à Ceylan, d'affreux hérétiques, particulièrement de Jainas, peu avant le commencement de notre ère; elles indiquent en même temps que les Jainas se sont établis sur l'île avant les fils de Çākya. D'ailleurs, les écrits bouddhiques les plus anciens ne dissimulent nullement le fait que le Jainisme est plus ancien que le Bouddhisme.

Nous devons maintenant nous arrêter à ce que disent les chroniques sur le canon et la rédaction qu'on en fit. Les 3 Piṭakas, tels qu'ils sont adoptés par toute l'Église méridionale, et ont déjà été reconnus au cinquième siècle de notre ère par la secte du Mahāvihāra, sont rédigés dans ce qu'on appelle le pâli, un dialecte de l'Inde, dont le véritable domaine géographique n'a pas encore été fixé avec certitude; tout ce qu'on sait, c'est que ce n'était pas la langue d'Açoka, ou du royaume de Magadha. Néanmoins, il est nullement impossible qu'une rédaction des textes sacrés en pâli ait existé du temps d'Açoka, et soit arrivée, d'une façon ou d'une autre, à

Ceylan, avec les premiers missionnaires. Le commentaire, l'Attha-kathā, était rédigé en singhalais, et ne peut, par conséquent, avoir été apporté sous cette forme, du continent. La manière la plus simple de se débarrasser de la difficulté, 340 * est d'admettre que la matière du commentaire venait de l'Inde, mais a été plus tard mise en œuvre dans l'île, peu importe par qui. Buddhaghosha ¹ explique que ce commentaire, qui avait été régulièrement approuvé au premier, au deuxième et au troisième Concile, avait été traduit dans la langue du pays par Mahendra, à l'usage des insulaires. Remarquons en passant que la traduction des livres sacrés eux-mêmes eût été incomparablement plus utile, puisqu'ils tendent au salut éternel des créatures, et qu'il n'en est pas de même du commentaire ; quant à l'affirmation même de Buddhaghosha, la première partie en est de l'imagination pure et, par conséquent, la seconde partie n'a pas la moindre autorité, tant qu'elle n'est pas confirmée d'ailleurs. Ce qui semble aussi quelque peu étrange, c'est que ce commentaire avait disparu du continent de l'Inde, sans laisser de traces ; de sorte que le Mahāvamsa ² met dans la bouche d'un certain Père Revata, qui aurait vécu dans l'Inde au début du cinquième siècle de notre ère, l'affirmation que voici : « Ici (sur le continent) », dit Revata à l'illustre Buddhagosa, « le texte seul du canon a été transmis par la tradition ; le commentaire ne se trouve pas ici ; plusieurs ouvrages de polémique, dûs à des docteurs illustres, manquent également ici. Ce commentaire, irréprochable et actuellement en usage à Ceylan, a été rédigé en singhalais par Mahendra, qui avait préalablement consulté la doctrine du Buddha et les discours qui ont été mis en vers par Çāriputra et d'autres. »

Le but de tous ces renseignements est évidemment de faire croire que tout le canon, aussi bien que le commentaire,

1. Turnour, dans *Journ. As. Soc. Beng.* VII, 510.

2. Chap. 37.

d'après la rédaction de la secte du Mahà-Vihâra, avait été fixé dans les trois premiers Conciles, que le synode sous Vatta-Gâmani n'y trouva rien à changer et n'y changea rien en effet, se bornant uniquement à mettre par écrit les textes légalement et invariablement établis. Cependant, nul n'est garant de l'exactitude du renseignement, d'après lequel la rédaction aurait eu lieu à ce moment-là, * de même qu'on ne 341 peut citer aucune preuve décisive en sens contraire. Nous ne pouvons examiner le contenu des livres saints ; nous nous bornerons à donner un aperçu général des divisions principales du canon et du titre qu'elles portent ¹.

En nous basant sur les renseignements donnés dans l'appendice du Culla-Vagga et relatifs au premier Concile, renseignements que nous avons résumés plus haut, nous admettons que le canon mis par écrit comprenait en premier lieu les 5 livres du Vinaya ², dans la forme dans laquelle nous les possédons aujourd'hui.

Le compte-rendu canonique du premier Concile ne dit rien de l'Abhidharma-Piṭaka. Nous avons déjà trouvé mentionné un des livres de ce Piṭaka à propos du 3^e Concile à Pâṭaliputra ; comme cette partie du canon pâli correspond pour le nombre d'ouvrages (sept) ³ aux anciens Abhidharmas des Septentrionaux et que les titres sont les mêmes pour la plus grande partie, on peut admettre que la rédaction pâlie, actuellement existante, de ces livres remonte jusqu'à Vatta-Gâmani. Nous ne pouvons examiner s'ils sont de beaucoup antérieurs à celui-ci.

1. Nous essayerons de mettre plus tard en lumière les points de concordance et de différence que présente l'ancien canon du Nord, comparé à celui du Midi, en ce qui concerne les divisions et les titres.

2. *Prâtīmoksha* et *Sutta-Vibhaṅga* ; *Mahā-* et *Culla-Vagga* ; *Parivāra*. Ce dernier livre, sorte de résumé des quatre premiers, fut rejeté par la secte d'Abhayagiri. L'aperçu que nous donnons dans le texte se rapporte exclusivement au canon du Mahāvihāra.

3. *Dhamma-Saṅgaṇi* ; *Vibhaṅga* ; le traité *Kathā-Vatthu* ; *Puggala-paṭṭhāni* ; *Dhātukathā Yamaka* ; le traité sur les *Paṭṭhānas*.

Il est beaucoup plus difficile d'arriver à un résultat en ce qui concerne le Sutta-Piṭaka, car les Docteurs de l'Église des anciens temps n'étaient nullement d'accord sur ce qu'il fallait comprendre sous cette rubrique. Ce n'est pas étonnant, d'ailleurs, car les écrits les plus dissemblables sont mentionnés comme faisant partie de ce vaste Piṭaka. Un des écrits énumérés, par exemple, contient une explication détaillée des 33 Suttas, et il va de soi qu'une explication de Suttas peut être difficilement rangée parmi les Suttas eux-mêmes, qu'on prenne *sutta* dans le sens du sanscrit *sūtra*, règle, théorème, ou de *sūkta*, bon discours, belle parole, 342 évangile. En outre, on trouve mentionné quelques livres * qui contiennent des recueils d'hymnes : ce sont là des *sūktas*, non des *sūtras*. Bref, différentes subdivisions du Sutta-Piṭaka ne présentent aucune analogie, ni pour la forme, ni pour le fond.

D'après le Culla-Vagga, dès l'origine, c'est-à-dire tel qu'il fut récité par Ānanda, sous la présidence de Kācyapa le Grand, le Sutta-Piṭaka contenait 5 collections ou recueils ¹, et Buddhagosa explique ceci de telle façon que le 5^e recueil, — contrairement au principe qui a présidé au classement des quatre premiers — ne serait qu'un titre général pour 15 genres d'ouvrages, à savoir : 1. Khuddaka-Paṭha, petits morceaux en vers et en prose ; 2. Dhammapada, anthologie de poésies gnominiques ; 3. Udāna, effusions lyriques du Gota-

1. Dīgha-Nikāya (recueil de Suttas [discours du Maître] de grande étendue) ; Majjhima-N. (recueil de Suttas de moyenne étendue) ; Samyutta-N. (recueil de Suttas de peu d'étendue ?) ; Aṅguttara-N. (mélanges) ; Khuddaka-N. (recueil de petites choses ; ce recueil contient justement la plus grande partie de l'Écriture Sainte). Les quatre premiers Nikāyas sont aussi appelés parfois les « 4 Āgamas. » Fa Hian donne aux subdivisions du canon de Ceylan (c'est celui de la secte Mahīçāsaka qu'il a en vue) le nom d'Āgamas, conformément à l'usage des Septentrionaux ; *Travels*, 165. Il donne à la langue dans laquelle ces livres étaient rédigés le nom de Fan, par lequel les Chinois désignent le sanskrit ; il est possible que le voyageur ait considéré comme négligeable la différence entre le sanskrit et le pâli ; mais la preuve certaine manque. Nous ne savons pas non plus si les livres qu'il se procura appartenaient au canon du Mahāvihāra.

mide ; 4. Itivuttaka, sentences ou proverbes du Maître ; 5. Sutta-Nipāta, poèmes didactiques ; 6. Vimāna-vatthu, récits relatifs aux séjours célestes ; 7. Peta-vatthu, histoires de fantômes ; 8. Thera-gāthā, cantiques de moines ; 9. Theri-gāthā, cantiques de religieuses ; 10. Jātaka, contes d'animaux et nouvelles ; 11. Niddesa, commentaire du Sutta-Nipāta par Çāriputra ; 12. Paṭisambhidā, sur les qualités spéciales des Saints ; 13. Apādana, légendes ; 14. Buddha-Vaṃsa, généalogie des 24 Buddhas ; 15. Cariya-piṭaka, court récit des bonnes œuvres du Buddha dans sa carrière de Bodhisatva ².

En ce qui concerne ces subdivisions, il y a chez les docteurs une différence d'opinion. Quelques-uns soutenaient que les douze premières rubriques * faisaient partie de l'Abhi- 343 dharma, tandis que d'autres étaient d'avis que toutes les quinze rubriques devaient être classées parmi les Suttas ¹. Il est évident qu'on n'eût pu discuter sur la vraie place des douze rubriques si l'on n'avait été d'accord qu'elles faisaient en tout cas partie du canon ; on peut donc considérer cette différence d'opinion parmi les docteurs comme une preuve du fait que le canon actuel était déjà fixé avant Buddhaghosha (420 de notre ère).

Bien qu'on retrouve la plupart de ces quinze genres d'ouvrages ³ chez les Septentrionaux comme subdivisions du Sūtra-Piṭaka, on peut se demander si ce classement est le plus ancien. En effet, les Bouddhistes du Midi aussi bien que ceux du Nord connaissent une autre division de l'Écriture en Aṅgas, subdivisions. Les Singhalais comptent 9 Aṅgas : Sutta, Geyya, Veyyākaraṇa, Gāthā, Udāna, Itivuttaka,

2. Inutile de faire remarquer que les numéros 8, 9, 11 et 14 ne peuvent d'aucune manière être considérés comme « la parole du Buddha, » sauf dans un sens mythique. Néanmoins, Buddhaghosha appelle tout cela tranquillement « la parole de Buddha » (*buddhavacanam*).

1. Buddhaghosha, chez Childers, *Pali Dict.* 282.

2. Ou seize genres, quand on compte les Suttas des quatre premiers recueils comme un genre à part.

Jātaka, Abbhuta-dhamma et Vedalla ³. Sutta figure ici comme une subdivision, et non comme le nom général du recueil, ce qui devrait être le cas si les 8 autres Aṅgas faisaient réellement partie du Sutta-Piṭaka.

Nous nous réservons de revenir sur la classification des livres saints quand nous traiterons de l'ancien canon des Septentrionaux ; nous reprenons maintenant le récit des événements de Ceylan, en tant qu'ils se rattachent à l'histoire de la Congrégation.

A Vatta-Gāmani succéda son fils Mahā-tishya ; à celui-ci, un de ses frères, connu dans l'histoire sous le nom de Nāga le Brigand, et qui, en effet, se conduisit pendant douze années comme un vrai bandit. On raconte qu'il détruisit 18 Vihāras, par vengeance, parce que les moines avaient autrefois, du temps où il vivait en vagabond, refusé de lui donner l'hospitalité ⁴.

Un des descendants de Vatta-Gāmani, Āmaṇḍa-Gāmani, autrement dit Abhaya, qui monta sur le trône 95 ans après la mort du premier, par conséquent au premier siècle de
344 notre ère, défendit * de tuer des êtres vivants dans toute l'île de Ceylan. Il fit planter partout diverses espèces d'arbustes utiles, bienfait auquel il donna son nom d'Āmaṇḍa, c'est-à-dire, ricin ¹. Quelqu'ait été l'effet pratique de la défense proclamée, le roi bienveillant dut bientôt s'apercevoir que des ordonnances ne suffisent pas pour exterminer la méchanceté du cœur de l'homme ; il fut assassiné par son propre frère, Kaṇirajānu ou Kanijānu-Tishya ². L'histoire de Ceylan n'est que trop riche en pareilles aventures : elle forme une suite monotone de meurtres de proches parents, de massacres, de brigandages, de débauches, d'effroyables haines

3. Voir pour la définition de ces termes, entre autres, Sumaṅgala-Vilāsini, 23 et ss.

4. *Mahāv.* 208, comp. *Dīpav.* 20, 24.

1. *Dīpav.*, 21, 37 ; *Mahāv.*, 215.

2. *Māhav.* 215 ; dans *Dīpav.* 21, 38, il n'est pas question de l'assassinat.

sectaires, le tout diversifié par l'énumération de couvents, de temples et de sanctuaires, fondés par des princes, des princesses et d'autres grands personnages.

La mort d'Āmaṇḍa-Gāmanī fut suivie d'un temps de violences, sur lesquelles le chroniqueur le plus ancien n'insiste pas, moins peut-être par le désir d'étouffer des événements scandaleux, qu'à cause du peu d'intérêt que lui inspiraient les événements politiques, en tant qu'ils ne touchaient pas à la construction de couvents, etc. ; or, ces constructions se poursuivaient assez régulièrement. C'est ainsi qu'il prend la peine de mentionner que le roi Çubha, un fils de portier, fit bâtir le couvent Çubha (nommé ainsi d'après lui), le beau couvent Vilva, et plusieurs cellules ; mais il ne dit pas que ce portier et fils de portier avait assassiné son maître, le roi Tishya-Yaçolāla, comme nous le lisons dans la chronique plus récente ³. C'est seulement cette source plus récente qui nous apprend que Çubha, à son tour, fut déposé et assassiné par Vṛshabha, qui dépassa encore son prédécesseur par la piété et les bonnes œuvres, sous la forme d'édifices et de dons à des ecclésiastiques ⁴. Ce Vṛshaba était un homme du bas peuple ^{*}, qui avait déjà donné le signal 345 de la révolte sous Yaçolāla. Le récit bizarre ¹ donné de ce soulèvement revient à ceci :

Il existait une prédiction d'après laquelle un homme, portant le nom de Vṛshabha, monterait un jour sur le trône. Le roi Yaçolāla donna par conséquent l'ordre d'exterminer tous les hommes de l'île qui portaient ce nom fatal. Parmi ceux que l'ordre menaçait se trouvait aussi un homme de la race des Lambakarṇas ². Averti par son oncle et sa tante, il

3. *Dīpav.*, 21, 47 ; *Māhav.*, 218.

4. Pendant son règne, qui dura quarante-quatre ans, il célébra tous les ans la fête de Vaiçākha ; on en conclurait que la fête, d'ordinaire, n'était pas célébrée aussi régulièrement.

1. *Māhav.* 219.

2. Probablement synonyme de Mātāṅga, c'est-à-dire Paria ; *lambakarṇa* et *mātāṅga* ont du reste tous les deux le sens d' « éléphant ».

échappa à une perte certaine en se réfugiant au Grand Monastère. C'est alors seulement que notre Vṛshabha entendit parler de la fameuse prédiction, qu'il ne connaissait pas encore. Il prit son courage à deux mains, osa fomenter un soulèvement, et se mit à la tête de quelques gaillards audacieux, à l'aide desquels il s'empara de plusieurs villages. Après avoir lutté pendant dix ans, d'abord contre Yaçolâla et ensuite contre Çubha, il disposa à la fin d'une force suffisante pour marcher sur la capitale, s'en emparer, tuer Çubha dans son palais et se rendre maître du parasol royal.

On peut supposer facilement que le chroniqueur, de propos délibéré ou non, donne une idée fautive des événements; il est plus difficile de découvrir le véritable enchaînement des faits. On essayerait en vain de deviner, d'après des données aussi imparfaites, la nature et la portée de la révolution, de même qu'il serait inutile d'approfondir la question jusqu'à quel point le clergé a eu la main dans tous ces troubles ³. A en juger d'après les apparences, il observa la neutralité, et choyait également tous les princes, pourvu qu'ils rendissent des services à la religion et à l'Église. L'état florissant de la religion sous Vṛshabha et le respect qui entourait le clergé, sous ce règne, peuvent se mesurer
 346 aux bonnes œuvres qui ont valu à ce prince * une place honorable dans les chroniques du Grand Monastère. Il fit bâtir dix Stûpas près du Vihâra sur le mont Cetiya, de même qu'un Vihâra près du couvent Jardin d'Aiçvarya et une maison pour les réunions du chapitre. Partout, dans l'île, on répara les couvents qui menaçaient ruine; le roi satisfît aux besoins des moines en se chargeant de les loger et de les vêtir. Le Jardin du Stûpa fut enrichi d'une chapelle, et ce couvent, aussi bien que ceux du Grand Monastère et du Mont

3. Lassen, *Ind. Alt.* II, 1015, présente sur cette révolution des considérations qui méritent d'être lues.

Cetiya reçurent en don chacun mille lampes à huile qui ne s'éteignaient jamais ¹.

Nous arrêtons ici, au moment de la mort de Vṛṣhabha, l'an 110 après J.-C., la première période de l'histoire ecclésiastique de Ceylan; non que cette mort fasse époque, mais afin d'observer le synchronisme dans l'histoire des deux grandes divisions de l'Église.

Pendant cette période de trois siècles et demi, le Bouddhisme atteignit dans l'île, sans secousses appréciables, la hauteur à laquelle il s'est maintenu jusqu'aux temps modernes ². Un schisme s'était déclaré dans l'Église sous le règne de Vatta-Gāmani; à partir de ce moment, les sectes du Mahāvihāra ou Grand Monastère et d'Abhayagiri furent l'une en face de l'autre, animées de sentiments peu amicaux; nous verrons dans la suite de cette histoire comment les haines théologiques des frères amenèrent de temps en temps des actes de violence brutale et même des persécutions haineuses.

2. — HISTOIRE DE L'ÉGLISE SUR LE CONTINENT DE L'INDE. — LES DERNIERS MAURYAS. — PUSHYAMITRA. — CONQUÉRANTS GRECS. — MÉNANDRE ET NĀGASENA. — CONQUÉRANTS SCYTHIQUES ET AUTRES. — KANISKHA. — TROISIÈME CONCILE. — LISTE DES LIVRES DE L'ANCIEN CANON. — SUBDIVISION EN ANGAS. — VASUMITRA ET PĀRÇVIKA. — AÇVAGHOSHA.

Après la mort du grand protecteur du Dharma (vers 231-226) plusieurs princes de sa dynastie se succédèrent, jusqu'à ce que * (vers 182-178) la dynastie des Mauryas fût précipitée 347 du trône et remplacée par celle de Çuṅgas. Dans la source la

1. *Dīpav.*, 22, 1, *Mahāv.* 220.

2. De nos jours, on estime le nombre total des Bouddhistes dans l'île à un million et demi, ce qui est un peu plus que la moitié de la population totale; l'autre moitié se compose de Mahométans, d'Hindous et d'un petit nombre de Chrétiens.

moins indigne de confiance ¹ les noms des derniers Mauryas sont donnés ainsi : Suyāṣas, Daçaratha, Saṅgata, Çāliçūka, Somavarman, Çaçivarman ² et Bṛhadratha.

Des rois de cette liste, Devānāmpriya Daçaratha nous est connu par trois courtes inscriptions à Nāgārjuni ³, qui nous apprennent qu'immédiatement après son couronnement, il donna des cryptes pour servir de demeures permanentes à des moines Ājivikas. Du surnom Devānāmpriya et du fait que ce prince a fait une donation à une certaine classe de gymnosophistes, nous ne pouvons tirer aucune conclusion quand à sa religion personnelle; il peut avoir été un Bouddhiste sincère, et avoir eu, en même temps, comme son grand-père durant sa période libérale, des sentiments bienveillants à l'égard d'autres ordres monastiques.

Le prédécesseur de Daçaratha, Suyāṣas, pourrait être la même personne que Kuçāla, mentionné ailleurs comme successeur d'Açoka ⁴; car rien n'est plus commun que de voir un prince indien porter deux noms à la fois, ou même davantage. Quelques sources bouddhiques appellent ce successeur Sampadin, le fils de Kunāla. Nous avons déjà montré plus haut pourquoi il est impossible que Sampadin ait été le fils de Kunāla, et le résultat reste le même en présence d'une autre leçon de la légende, d'après laquelle ce fils de Kunāla et successeur d'Açoka s'appelle Vigatācoka ⁵. Le même Viga-

1. *Vishnu-Purāna* (chez Wilson, 470); comp. Burnouf, *Lotus*, 118. Nous avons rectifié tacitement quelques formes impossibles.

2. Le texte porte Çaçā-dharman, ce qui est un nom impossible; pour la signification, Çaçivarman équivaut à Somavarman; ce sont peut-être deux noms de la même personne; d'autres leçons donnent Çatadhanvan ou Çatadhara.

3. *Corpus Inscr.* 133.

4. Lassen, *Ind. Alt.* II, 284.

5. Tāranātha, 40, 50; pour varier, le même auteur, 38, le mentionnant comme co-régent., l'appelle Vāsavadatta. L'hypothèse de Lassen, *Ind. Alt.* II, 361, que Suyāṣas et Sampadin auraient hérité chacun d'une partie de l'empire d'Açoka, de sorte que le premier devint roi à Pāṭaliputra, le second à Vidiçā,

tâçoka ou Vitâçoka figure dans un autre ouvrage qui a tout autant d'autorité que le premier, comme un frère d'Açoka, né du même lit⁶. * Quand on tient compte du fait qu'on attribue 348 à ce Vigatâçoka un règne de 76 ans, tandis que l'intervalle complet entre la mort d'Açoka et la déposition du dernier Maurya n'est que de 48 ans ; quand on se rappelle en outre que Vigatâçoka peut signifier « lorsqu'Açoka était parti », — il est évident que nous avons affaire au nom d'une époque, non à un nom d'homme. Cette époque était plus récente qu'Açoka et venait immédiatement après celui-ci : on pouvait donc la considérer comme son frère cadet, aussi bien que comme son petit-fils. Le fait que les événements qui auraient eu lieu sous ce roi allégorique n'ont laissé aucun souvenir, est prouvé par le conte suivant, le seul qu'on ait su inventer pour remplir cette lacune de 76 ans. Il revient à ceci : il y avait dans le pays d'Orissa un riche brahmane, Râghava, qui se convertit aux Trois Joyaux. Un ange lui apparut dans un rêve, pour lui annoncer que le lendemain matin un moine se présenterait chez lui. Au moment indiqué, un Père, tout aussi allégorique que le roi Vigatâçoka, et qui se nommait Sabbat (Poshadha), parut en effet ; il fut adoré immédiatement par le brahmane, qui réunit ensuite 80 mille moines et les régala pendant trois ans.

Le même historien, donne, sur l'autorité des Anciens, au roi Vigatâçoka (dont la célébrité, malgré son règne de 76 ans, n'a jamais égalé celle du roi Solivcau, dans la fable de Jupiter et des grenouilles) un fils Virasena, autrement dit Indrasena, qui aurait dominé sur la terre pendant 70 ans¹. Ce nom rappelle celui de Vrshasena dans la légende d'Açoka, où la liste est donnée ainsi : Sampadin, Bṛhaspati, Vrsha-

est inadmissible, car l'existence même de Sampadin repose sur l'autorité de la légende d'Açoka, et, dans celle-ci, il figure comme co-régent à Pâtaliputra.

6. *Divya-Avadâna*, 370, où l'on lit Vigatâçoka (*sic*) ; Burnouf, *Introd.* 360 ; Vassilief, remarque sur Târanâtha, 287.

1. Târanâtha, 50.

sena, Pushyavarman et Pushyamitra ². Comme Virasena est dit le père de Nanda, et comme, en outre, il règne la plus épouvantable confusion dans la chronologie, on n'a aucune
 349 base certaine pour l'hypothèse, * assez acceptable en elle-même, d'après laquelle Virasena et Vṛshasena seraient des variantes d'un seul et même nom ¹.

Quant à Çāliçuka, qui n'est mentionné que dans les listes brahmaniques, on dit quelque part qu'il régnait à Pāṭaliputra, qu'il était un prince ami de la guerre et un tyran, un partisan de la théorie du Dharma, mais inique dans ses actions ². On peut en conclure qu'il passait, à tort ou à raison, pour un Bouddhiste ardent.

Bṛhadratha ou Bṛhadaçva, le dernier des Mauryas, fut précipité du trône, vers 182-178, par le commandant en chef des troupes, Pushyamitra; avec cet événement la dynastie fondée par le vaillant Candragupta disparut définitivement de la scène de l'histoire, pour être remplacée par les Çuṅgas.

Pushyamitra était un partisan de l'ancienne religion védique ³ et les Bouddhistes le représentent comme l'ennemi de leur foi et un sacrilège. Ceci n'est certainement pas une fiction pure, bien que les fables enfantines qu'ils nous racontent ne méritent pas la moindre confiance en ce qui concerne les détails. C'est ainsi qu'ils prétendent qu'un jour Pushyamitra, désireux d'éterniser son nom, ainsi que l'avait fait Açoka ⁴, tint conseil un jour avec ses ministres sur le

2. *Divydv.* 433; Burnouf, *Introd.* 430; Pushpadharman et Pushpamitra, dans ce passage, sont des formes impossibles; Pucchavarman (Vassilief, sur Tāranātha, 287) est une corruption de Pushyavarman.

1. Schiefner sur Tāranātha, 50; dans le drame *Mālavikā et Agnimitra* figure un Virasena comme beau-frère et général d'Agnimitra, fils de Pushyamitra.

2. Garga, cité dans la préface de la *Bṛhat Sainhild*, p. 36.

3. Patañjali sur Pāṇini, 3, 2, 123.

4. Si le roi avait réellement cette ambition, il semble étrange qu'il n'ait pas laissé de magnifiques colonnes monumentales ou des inscriptions gravées sur le roc.

meilleur moyen d'atteindre ce but. Les ministres lui auraient conseillé de faire la même chose pour la Foi que son illustre prédécesseur, « un prince de sa propre race ». — Cette phrase déjà montre que les auteurs du récit ne savaient plus rien du véritable rapport historique entre les Mauryas et les Çuñgas; mais continuons. — Le roi fut d'un autre avis, et se fit amener par un brahmane ⁵, son conseiller spirituel ⁶, à marcher, avec une armée complète, composée de fantassins, de chevaux, d'éléphants et de chars, contre le couvent du Jardin du Coq, près de Pâtaliputra, afin de le détruire. Au début, il fut arrêté en son mauvais dessein par le terrible rugissement que fit entendre, trois fois de suite, le lion de pierre, placé à la porte du couvent. Alors le roi (sur qui ce rugissement semble avoir fait peu d'impression) convoqua jusqu'à trois fois le chapitre et fit savoir aux moines qu'il avait l'intention d'abolir la religion de Buddha; il leur demanda ce qu'ils aimeraient le mieux voir détruit : le Stûpa ou le couvent. Les moines aimèrent mieux voir détruire le couvent. Le roi, suivant le vœu du chapitre, fit détruire le bâtiment ¹ et massacrer tous les moines qui l'habitaient. Puis il alla à Çâkala, où il promit une récompense de cent deniers ² d'or à tout homme qui lui apporterait la tête d'un Çramaņa. Un moine offrit volontairement sa propre tête, afin d'épargner les sanctuaires et les vies des autres frères; la conséquence fut que le roi fit massacrer tous les saints du pays. Rencontrant de la résistance, il alla plus loin, jusqu'à ce qu'il arriva à la fin à l'Océan méridional, où il fut enfermé dans un rocher avec ses troupes et ses chars. A partir de ce moment, Pushyamitra, enfermé dans le rocher, reçut le sur-

⁵, *Divydv.* 434; Burnouf, *Introd.* 430.

¹. Le couvent était complètement en ruines du temps de Hiuen Tshang (*Mém.* II, 6); le voyageur ne dit rien d'une destruction violente.

². On ne sait pas à quel moment les deniers romains furent, pour la première fois, imités dans l'Inde; naturellement des siècles après Pushyamitra.

nom de Munihata³. Avec lui s'éteignit la dynastie des Mauryas (*sic*).

Un autre récit a l'air moins absurde⁴ : « Pushyamitra, le roi des Brahmanes, d'accord avec les autres hérétiques, fit la guerre, incendia, du Madhyadeça à Jālandhara, une foule de Vihāras, et tua aussi quelques moines, bien que la plupart eussent réussi à se réfugier en d'autres pays. Pushyamitra mourut cinq ans plus tard dans le Nord ». Cette persécution aurait eu lieu cinq siècles après le Buddha, par conséquent
351 100 ans après Kanishka⁵. Comme ce prince vivait plus de trois siècles après Pushyamitra, le récit doit être une fiction, et cette fiction doit avoir été mise par écrit plusieurs siècles après Kanishka, lorsqu'on ne savait plus que Pushyamitra était monté sur le trône peu de temps après Açoka.

Ce serait excessif de nier la possibilité d'une persécution religieuse sous Pushyamitra, bien que les « traditions » bouddhiques elles-mêmes soient plutôt contraires que favorables à l'idée d'une persécution. En effet, si l'on avait conservé quelque souvenir des faits réels, on n'eût pas eu besoin de recourir à un amalgame de contes à la fois impossibles et puérils. Cependant, pour plus d'une raison, il est possible qu'il y ait eu dans l'Hindoustan proprement dit, immédiatement après la chute des Mauryas, un état des esprits défavorable aux fils de Çākya. La bourgeoisie, dans les sources bouddhiques, est fréquemment représentée comme mécontente de l'augmentation trop forte du nombre des moines, nombre sans aucun rapport avec les besoins réels des populations; elle se rappelait la mauvaise administration et les extorsions des Mauryas⁶, et n'avait par conséquent

3. Ceci doit signifier « celui qui tue les Sages ». Malheureusement, le mot, en réalité, veut dire juste le contraire : « tué par le Sage » ou : « par les Sages ».

4. Tāranātha, 81.

5. Une remarque de Patañjali sur Pāṇini, 5, 3, 99, tendrait à faire croire que ces princes, pour se procurer de l'argent, s'étaient réservé le monopole de la fabrication des idoles. Ce qu'on peut, en tous cas, conclure avec certitude

aucune raison d'être particulièrement charmée d'une classe de gens qui, dans leur règlement, il est vrai, défendent d'accepter le moindre don en or et en argent, mais qui, en même temps, considèrent le gaspillage des deniers publics au profit de la Congrégation, comme la plus haute qualité du prince. En présence d'un pareil état de l'opinion, il est possible qu'il y ait eu, en quelques localités, des pillages de couvents, peut-être avec permission tacite des gouvernants. Jusqu'ici, cependant, nous n'avons pas le semblant d'une preuve, même des faits ainsi réduits ².

De 182 à 70 avant J.-C., en même temps que la dynastie des Çuṅgas gouvernait l'Hindoustan proprement dit, nous trouvons en Bactriane, à Kabul et dans le Nord-Ouest de l'Inde, des rois grecs qui poussèrent leurs invasions et leurs conquêtes jusqu'à la Yamunâ, et même *, s'il faut en croire un 352 récit indien, jusqu'à Oudhe et Pâtaliputra. Si les Grecs, dont les écrivains brahmaniques vantent la vertu militaire tout autant que le génie scientifique, ne s'étaient fait perpétuellement la guerre entre eux ¹, ils eussent probablement réussi à fonder, au cœur du pays, un empire plus solide que celui qui fut établi quelques siècles plus tard par les Kushanas ou Turushkas.

Le plus célèbre de ces rois grecs qui ont gouverné une partie de l'Inde est Ménandre, vers 150 avant Jésus-Christ. On a reconnu, sans doute avec raison, ce nom dans celui de

de cette remarque, c'est que le trésor, sous leur règne, était dans un état fort délabré.

2. Il y a plus : les Bouddhistes eux-mêmes ont une théorie d'après laquelle il y aurait eu trois fois des persécutions et trois fois des destructions des sanctuaires. Toutes les choses, bonnes ou mauvaises, sont triples. Ces trois persécutions — c'est un fait officiellement admis — ont eu lieu dans l'intervalle entre Nâgârjuna et Asaṅga, c'est-à-dire entre 150 et 550 après notre ère (Vassilief, B. 203). On voit que, d'après cette doctrine, il n'y a plus de place pour les persécutions de Pushyamitra.

1. Ce détail se trouve également dans un ouvrage brahmanique : Garga dans *Bṛhat Saṁhitâ*, préface, pass. cité.

Milinda ². Une anecdote relative à ce roi, qui nous a été transmise par Plutarque ³, est digne d'attention. Lorsque Ménandre de Bactriane, dit-il, après avoir régné conformément à la justice, mourut au camp de son armée, toutes les villes de son empire se chargèrent en commun des cérémonies funèbres; à cette occasion, il s'éleva une dispute sur la possession des ossements du prince bien-aimé; on y mit fin à grand'peine par une décision, d'après laquelle chaque ville reçut une part égale des cendres du souverain défunt. Ce récit, dont nous n'avons pas à examiner ici la valeur historique, a l'air d'une version modifiée, pour ainsi dire, de la légende du partage des reliques du Buddha, et il est difficile de croire qu'il n'y a aucun lien entre les deux récits. En tout cas, leur ressemblance semble indiquer qu'il y a eu des relations entre Ménandre et les Bouddhistes. Dans les Questions de Milinda, écrit qui, comme on sait, représente le roi grec comme un converti du Père de l'Église Nâgasena, on nomme comme une de ses résidences la ville de Sâgala ⁴, et ce détail a tout l'air d'une tradition authentique. Il n'en est pas de même de la chronologie; mais celle-ci est trop importante pour ne pas s'y arrêter.

353 * L'auteur inconnu des Questions fait prédire par le Buddha qu'un certain novice renaîtrait cinq siècles après le Nirvâna; ce personnage devint le roi Milinda. Si l'on prend pour base la date singhalaise du Nirvâna, 543 après J.-C., Milinda serait né l'an 43 avant notre ère, plus d'un siècle trop tard. Si l'on prend comme point de départ le couronnement d'Açoka,

2. Forme pâlie; en sanscrit le nom est Milindra, comme nous l'avons déjà vu plus haut; peut-être faut-il admettre une forme secondaire, Minandra, qui pouvait facilement donner Minara; sur les monnaies le nom doit se lire, semble-t-il, Menanda.

3. *Reipubl. gerendae princ.* 28; comp. Strabon. XI, 516.

4. Sanscr. Çâkala, chez les auteurs grecs Sâgala Euthydemia, ou Sangala; la ville était située à peu près à l'emplacement du moderne Amritsar; comp. Vivien de Saint Martin dans *Voy. des Pél. B.* III, 327.

l'écart devient encore plus grand ¹. Si l'écrivain avait vécu vers les premières années de notre ère, une pareille erreur eût été impossible. Le livre doit donc avoir été composé bien plus tard, certainement pas avant l'an 100 de notre ère. Un pareil témoignage n'a aucune valeur. De plus, l'auteur des Questions représente les six Hérésiarques, Pūraṇa Kassapa, etc., comme étant encore en pleine activité du temps de Milinda, de sorte qu'il se moque soit de l'Écriture Sainte, soit de son lecteur — ou des deux à la fois.

Néanmoins l'affirmation que Nāgasena et Ménandre étaient contemporains pourrait reposer sur une tradition véridique. Mais, cela même serait impossible si Nāgasena était la même personne que Nāgārjuna, ainsi qu'on l'a soutenu parfois ²; car toutes les sources, bouddhiques et autres, s'accordent à placer la naissance de Nāgārjuna, après Kanishka, c'est-à-dire au 2^e siècle de notre ère.

Il faut observer pourtant qu'on ne trouve dans les sources bouddhiques aucune preuve de cette confusion de Nāgasena avec Nāgārjuna, quelques embrouillées et peu dignes de confiance qu'elles soient d'ailleurs. Dans un livre tibétain ³ on nomme Nāgasena parmi les 16 apôtres qui, immédiatement après la disparition de Kaçyapa dans la montagne, furent envoyés vers toutes les régions afin de proclamer le Dharma *. Il s'établit sur le mont Urumuṇḍa près de Rāja- 354
grha ¹ (on dirait qu'une montagne n'est pas un endroit bien choisi pour convertir les hommes). Ce Nāgasena, connu aussi sous le nom de Nāgamudra, est évidemment une figure mythologique, ou bien une simple fiction, imaginée pour

1. Entre cet événement (218 après le Nirvāṇa) et l'an 500, il y a un intervalle de 282 années; si l'on place le premier point vers 260 avant J.-C., Ménandre sera reculé forcément au premier siècle de notre ère.

2. Burnouf, *Introd.* 270.

3. Schiefner, note 43 de *Lebensb.*

1. D'autres disent que cette montagne était près de Mathurā : Burnouf, *Introd.* 378; comp. Schiefner sur Tāran. 286.

masquer la complète ignorance de ces mêmes moines qui tenaient à leur réputation d'omniscience.

Tout autre est le récit qu'on trouve dans un autre ouvrage tibétain de tout autant d'autorité ² : on y raconte qu'il y eut des querelles dans la Congrégation, la 137^e année après le Buddha, du temps des rois Nandin (mieux : Nanda) et Mahâpadma; qu'il y eut un schisme et une formation de sectes du temps des Pères de l'Église Nâgasena et Manoratha; que, 63 ans après ce schisme, le Père de l'Église Vatsîputra ³ recueillit la Parole du Seigneur. Bien qu'il soit prouvé par d'autres témoignages que Nanda Mahâpadma (coupé en deux individus, selon l'habitude des Bouddhistes) ne peut avoir vécu postérieurement aux Mauryas, un historien tibétain ⁴ fait vivre ce personnage dédoublé longtemps après Açoka. On peut se demander quelle raison a amené l'historien à commettre cet anachronisme monstrueux et à intervertir ainsi l'ordre des dynasties? Si l'on veut essayer d'expliquer cette singularité, il faut se rappeler que l'intervalle entre Buddha et Kanishka, chez les Septentrionaux, est de 400 ou de 300 ans. Si l'on admet ce chiffre de 400 ans, Nanda Mahâpadma aura vécu 263 (soit 400 moins 137) ans avant Kanishka, et Nâgasena de même. Supposons que Kanishka soit monté sur le trône l'an 78 après J.-C., comme le veulent quelques savants, nous aurons alors pour Nâgasena la date de 185 avant J.-C. ⁵, et dans ce cas il aurait été le contemporain de Ménandre ⁶, bien que plus âgé que celui-ci.

2. Voyez Vassilief sur Târan. 298.

3. On semble avoir confondu souvent Vatsîputra et Vajjîputra.

4. Târan. 52, 55.

5. Si l'on prend l'intervalle de 300 ans, le Père de l'Église aura vécu 85 ans avant J.-C.

6. Malheureusement, l'époque 78 après J.-C., indiquée pour Kanishka, est très discutable. D'après les dernières recherches, il semble plus probable qu'il a régné vers le milieu du 1^{er} siècle de notre ère. Si l'on part de cette dernière hypothèse, on peut admettre, entre Ménandre (vers 150 avant J.-C.) et Kanishka, un intervalle de trois siècles.

* Si nous lisons quelque part ¹ que Nāga, le savant Père 355 de l'Église, qui florissait sous le roi Nanda, donna lieu au schisme des quatre écoles et fit l'éloge des cinq articles, il est évident qu'on a voulu désigner le même individu que Nāgasena ; mais il reste douteux si ce personnage, aussi remarquable comme originateur de schismes ² que comme Sage, correspond à une individualité historique. Nous croyons que si, mais nous croyons aussi qu'il n'a jamais existé un illustre Père de l'Église bouddhique nommé Nāgasena ou Nāga, et que c'est simplement un pseudonyme de Patañjali, l'auteur du manuel du Yoga et du Mahābhāshya, qui vivait réellement du temps de Ménandre ³. Il faut remarquer que les Bouddhistes ont essayé de faire passer tout homme célèbre dans l'Inde, jusqu'à leur adversaire irréconciliable, Çāṅkara, pour l'un des leurs ; de même, Pāṇini, Kātyāyana et Patañjali sont placés par eux parmi les « anciens docteurs », à côté d'illustrations bouddhiques de bon aloi ⁴.

Si nous biffons de bon cœur le Père de l'Église Nāgasena ou Nāga de la liste de célébrités bouddhiques, et si nous manifestons quelques doutes au sujet des « sympathies » de Ménandre pour le Bouddhisme, vu qu'on ne trouve aucune trace de ces sympathies sur les monnaies de ce souverain, nous ne nions pas que les fils de Çākya, déjà du temps des rois grecs, n'aient fait des efforts vigoureux pour répandre la doctrine salutaire dans les régions du Nord-Ouest de l'Inde, le Kashmir, le Kabul et la Bactriane. Dans tous ces pays, le Dharma a particulièrement fleuri pendant des siècles. Le

1. Tāran., passage cité.

2. D'autant plus remarquable qu'il donna naissance à un schisme, non en deux, mais en quatre écoles.

3. Il s'appelait, entre autres, Nāgeça, maître des Nāgas ; et aussi Phaṇin ; comp. *Vikramāṅkacarita* de Bilhana, 18, 82 ; Hemādri, *Caturvarga-Cintāmaṇi*, II, 1, 108.

4. Dans le dictionnaire *Mahāvvyulpatti*, § 177.

356 Kashmir et le Gāndhāra furent partout renommés comme des pays où la semence de la Foi * avait produit une riche moisson, tellement que Buddhaghosha les met sur la même ligne que Ceylan ; de son temps encore, ces pays étaient illustrés par la robe couleur de tannin des moines et animés par le souffle des prophètes ¹. Nous avons déjà parlé de la prétendue conversion du Kashmir et du Gāndhāra par Madhyāntika, et des Stūpas qu'Açoka aurait fait bâtir dans le premier de ces pays. Si l'on peut ajouter foi à ce que raconte l'histoire du Kashmir, le fils d'Açoka, Jaloka, qui succéda à son père dans ce royaume, quoique Çivaïte de religion, n'en fit pas moins bâtir un Vihāra ².

Il est certain que les fils de Çākya avaient déjà pénétré en Bactriane au second siècle avant notre ère ; un auteur grec ³ de l'an 80-60 d'avant J.-C. parle de philosophes parmi les Bactriens, et nomme particulièrement les Mages et les Samanéens : ce dernier terme désigne sans doute les moines bouddhiques ⁴. Peut-être faut-il rapporter à cette époque la fondation du Nouveau Monastère à Balkh, la capitale du pays, monastère si célèbre du temps de Hiuen Tshang et encore plus tard, par les pèlerinages qu'on faisait vers cet endroit, du fond de l'Inde, de Kabul et de la Chine ⁵.

Les monuments de Kārli, de Nāsik, d'Ajanta, d'Amarāvati, dont les parties les plus anciennes remontent à l'an 200

1. *Sūtra-V.* I. p. 316.

2. *Rāja-taraṅgint*, I, 147.

3. Alexandre Polyhistor, chez Cyrille, *Contre Julien* (édit. Aubert, VII, 134), comp. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, p. 339.

4. Nous ne voulons pas nier la présence d'ascètes jainiques ou brahmaniques en Bactriane ; on sait de science certaine qu'il y avait des Jainas aussi bien que des moines çivaïtes à Kapiça, du temps de Hiuen Tshang (*Mém.* I, 41) ; de nos jours encore, il y a un couvent de moines brahmaniques à Baku, sur la mer Caspienne.

5. *Voy. des Pèl.* B. I, 64 ; nous reviendrons plus tard sur les notices arabes extrêmement intéressantes relatives au Nouveau Monastère (Nava-Bihāra, chez H. Ths. Nava-saṅghārāma).

avant notre ère, rendent témoignage de la propagation relativement ancienne de la doctrine dans le Dekkhan. Néanmoins la presqu'île, considérée en général, n'a pas été un sol favorable pour le Bouddhisme, beaucoup moins que pour le Jainisme. * Les Tamils se sont toujours montrés les adversaires résolus de la vraie Foi; les chroniques singhalaises, entre autres, le montrent clairement. 357

Si nous rentrons dans la région au Nord du Vindhya, nous trouvons dans les Stûpas de Sanchi, Bhilsa et Bharhut des restes de l'architecture sacrée des Bouddhistes, qui datent de l'an 200 avant J.-C. environ. L'antiquité d'autres monuments, tels que ceux près de Bénarès, Sârkâçya, Çrâvastî, Mathurâ, Gayâ, est trop incertaine pour qu'on puisse en tirer des conclusions; ils ont trop souffert ou ont été trop souvent restaurés. En général, le nombre des sanctuaires, anciens ou modernes, tels que les fouilles les ont mis au jour ou que les pèlerins les ont décrits, n'est pas grand, quand on tient compte de l'immensité du territoire sur lequel ils sont dispersés. Dans certaines localités, on trouve un groupement de constructions, grandes, moyennes et petites; mais ces lieux saints sont situés à une grande distance les uns des autres, comme des oasis dans un désert. Si l'on rattache ce phénomène au fait que, dans les légendes aussi bien que dans des sources parfaitement dignes de foi, certaines villes sont représentées comme extrêmement favorables au Dharma, d'autres comme nettement hostiles, et qu'il est très rarement question des gens de la campagne, on arrive au résultat que la Doctrine n'a fleuri, dans le Madhyadeça, que dans certaines localités, tandis que dans l'île de Ceylan, le Mâlava, le Sindh, le Kashmil et le Gândhâra, elle a converti des populations en masse ¹.

1. Pour apprécier, en gros, le nombre et l'influence des Bouddhistes dans l'Inde, relativement au nombre et à l'influence des païens, il faut laisser entièrement de côté les sources indigènes et ne consulter que les écrivains grecs. On verra alors que les Grecs parlent dix fois de Brahmanes, contre une fois de Bouddhistes.

Les événements politiques, dans l'Inde, du temps des Çungas, après Pushyamitra, et des rois grecs, après Ménéandre, sont plongés dans l'obscurité. On connaît des noms de rois, et, pour quelques-uns d'entre eux, les années du règne, mais rien de plus, ou à peu près. Les historiens de l'Eglise, en tant qu'ils nous sont accessibles, ignorent même ces maigres 358 détails. D'autres données nous apprennent * que les Çungas, vers l'an 70-66 avant J.-C., furent remplacés par la dynastie des Kâṅvas; cette dynastie, peu de temps après (25-21 avant J.-C.) fit place à celle des Andhrabhṛtyas, qui aurait duré jusqu'à l'an 335 de notre ère ¹.

D'un autre côté, la puissance des rois grecs prit fin avant le milieu du premier siècle avant J.-C. Leurs successeurs furent des conquérants scythes, dont nous avons les noms sur des monnaies, mais dont l'histoire reste encore à écrire ². Des rois parthes semblent également avoir régné pendant un laps de temps plus ou moins long sur le Nord-Ouest de l'Inde. Les monnaies de ces princes sont des imitations grossières des monnaies grecques, et ne nous donnent aucun droit de supposer que les conquérants auraient adopté telle ou telle religion de l'Inde, jusqu'à Kanishka ³.

Les récits incohérents du Tibétain Târanâtha ne répandent aucune lumière sur cette période de deux siècles et demi; tout au plus pourrait-on y trouver l'écho des querelles incessantes des Saints entre eux. Voici ce qu'il ⁴ en dit: « Vers la fin de la vie du roi Virasena, durant tout le temps des rois Nanda-Mahâpadma, et vers le commencement du règne du

1. Ceci ne semble pas exact pour l'Hindoustan propre, où la puissante dynastie des Guptas ne peut s'être emparée du pouvoir après 319. D'un autre côté, il faut reconnaître que ce ne fut que le troisième souverain de cette dynastie, Candragupta, qui prit le titre d'Empereur.

2. Comp. Strabon, XI, 8; Trogue-Pompée, *Proleg.* XLI.

3. Il faut faire une exception pour les monnaies de Kadphisès, qui représentent Çiva avec le taureau Nandin; Thomas, *The early faith of Açoka*, 59.

4. Târanâtha, 61.

roi Kanishka ; du temps donc de ces quatre rois, eut lieu la grande lutte entre les religieux ; la lutte la plus violente dura 63 ans, ou, en tenant compte des disputes qui eurent lieu un peu plus tôt ou un peu plus tard, environ 100 ans. Au moment où l'on mit fin à cette lutte, lors du troisième concile, toutes les sectes, au nombre de 18, furent reconnues comme représentant la doctrine authentique ; le Vinaya fut rédigé par écrit ; quant aux Sûtras et à l'Abhidharma, les parties qui n'étaient pas encore rédigées, furent mises par écrit, et les parties qui l'étaient déjà, corrigées. »

* L'époque du règne de Kanishka est incertaine ¹. D'après 359 les dernières recherches, il doit avoir vécu au milieu du deuxième siècle de notre ère. Il régnait sur un vaste territoire qui comprenait, entre autres, Kabul, le Kashmir, le Gândhârâ, l'Inde occidentale et une partie du Madhyadeça.

Ce souverain puissant, dont le souvenir, dans l'Église septentrionale, est vénéré presque à l'égal de celui d'Açoka, n'était pas d'abord un partisan de la vraie Foi. D'après quelques-uns il aurait été converti par le Père de l'Église Sudaççana, qui avait été jadis roi dans le Kashmir sous le nom de Simha ². Les pèlerins chinois rattachent à cette conversion une légende et une prédiction du Buddha, que nous pouvons passer sous silence ³; ils établissent un lien entre cet événement heureux et la construction du Grand Stûpa, le plus haut de l'Inde, d'après la tradition ⁴. Dans ce cas-ci, la tradition bouddhique est vraie pour le fond et elle est complètement confirmée par les monnaies, qui prouvent que Kanishka était un adorateur des dieux iraniens, Mithra, la Lune, le Soleil, etc., et qu'il n'a dû embrasser que très tard la vraie

1. Les légendes de ses monnaies, en caractères grecs, l'appellent Kanêshki prononcez Kanishki, roi des Kushans. La race à laquelle il appartenait, était, d'après la Râja-taraṅgiṅī, celle des Turushkas ou Turcs.

2. Târan. 58. *Lebensb.* 310.

3. Fa Hian, *Travels*, 34 et *Voy. des Pèl. B.* II, 107.

4. Voir plus haut, p. 150.

Foi ; car le nombre des monnaies où se trouvent des symboles du Bouddhisme est absolument insignifiant comparé à la masse des autres ⁵. Si nous admettons donc pour le troisième Concile l'an 450 après J.-C., nous ne serons probablement * pas très éloignés de la vérité, bien que la date soit plutôt fixée trop tôt que trop tard.

Sur la place où le synode a siégé, les savants de l'Église ne sont pas tout à fait d'accord. L'un indique le couvent de Kuvana près de Jālandhara, l'autre le Vihāra de Kuṇḍalavana, dans le Kashmir ¹. Le récit confus de Hiuen Tshang semble emprunté à des autorités qui auraient voulu désigner le couvent de Tāmasa-vana près de Jālandhara ². Sur l'occasion du Concile, il nous fait un récit qui mérite de trouver place ici, non comme histoire, mais comme une explication purement théorique d'un fait, dont les vraies causes étaient oubliées du temps du narrateur.

Kanishka, qu'on représente comme un personnage qui aimait à lire l'Écriture Sainte, autant que ses occupations multiples le lui permettaient, voyait avec une inquiétude croissante la division des sectes. D'accord avec le vénérable Pārçvika ou Pārçva, il résolut de faire expliquer les trois Piṭakas d'après les opinions de toutes les sectes. D'abord, le Roi avait l'intention de convoquer le synode à Rājagṛha, dans la grotte où Kāçyapa, jadis, avait réuni la première collection des Écritures, mais, par suite des remontrances ardentes de Pārçvika, qui le mit en garde contre une ville pleine d'incrédules, il renonça à son premier projet, et résolut de convoquer l'assemblée dans son propre royaume ³.

5. Thomas, *The early faith of A.* 72, 78.

1. Tāranātha, 59, 298. *Lebensb.* 310.

2. Tāmasa-vana, « la forêt obscure » et Kuvana « la forêt mauvaise » se ressemblent beaucoup, d'autant plus que *tāmasa* veut dire aussi « vilain homme ».

3. On se demande si l'auteur chinois n'a pas inventé ce dernier détail lui-même ; il y a, en effet, un autre Rājagṛha non loin de Jālandhara, au Nord-Ouest.

Il fonda dans ce but un couvent, où les religieux se réunirent au nombre de 500, sous la présidence de Vasumitra ⁴. Ils rédigèrent d'abord le traité Upadeça, commentaire du Sûtra-Piṭaka, * en cent mille *çlokas* ¹; puis la Vinaya-Vibhâshâ, 361 commentaire du Vinaya-Piṭaka, aussi en cent mille *çlokas*; enfin l'Abhidharma-Vibhâshâ sur l'Abhidharma-Piṭaka, contenant le même nombre de *çlokas*.

D'après cette façon de représenter les choses, on se serait occupé, pendant le Concile, uniquement de la composition des trois commentaires, ce qui n'est nullement d'accord avec les autres récits, et ce qui, en soi, n'a pas l'air vraisemblable; il suffit de remarquer ce qu'il y a de puéril dans l'harmonie obtenue en attribuant à trois livres différents le même nombre de syllabes. Moins absurde et plus simple est un autre récit, d'après lequel 500 Arhats sous Pârçva et 500 Bodhisatvas sous Vasumitra tinrent le troisième Concile, pour recueillir les Écritures, au moment où les 18 sectes existaient encore ². Târanâtha, lui aussi, parle de 500 Arhats, 500 Bodhisatvas et 500 Paṇḍitas, en ajoutant la remarque, assez singulière, qu'à cette époque le titre de Paṇḍita n'était pas encore en usage. La chose est plus simple qu'il ne la représente : Bodhisatva et Paṇḍita sont également des titres de prédicateurs érudits, au moins d'après le langage des Mahâyânistes ³, de sorte que l'historien, au lieu de : « 500 Bodhi-

4. *Voy. des Pèl.* B. II, 172-178. Par suite d'un *lapsus*, Stan. Julien (et non Hiuen Tshang, comme dit Vassilief sur Târanâtha, 298) écrit Vasubandhu pour Vasumitra. La traduction chinoise Chi-yeou, qui accompagne le nom, est décisive, car elle désigne toujours Vasumitra, tandis que Vasubandhu s'appelle en chinois Chi-thsin, ainsi que nous l'apprend l'index même de Stan. Julien. Julien lui-même, à bon droit, donne Vasumitra, *Vie*, 95.

1. *Çloka* est proprement une strophe de 32 syllabes, mais les Indiens mesurent également l'étendue des œuvres en prose d'après les *çlokas*, *granthas*, ou, comme disent aussi les Bouddhistes, *gâthas*. Pour compter le nombre des *çlokas* d'un livre, on divise par 32 le nombre total des syllabes qu'il contient.

2. *Lebensb.* 310.

3. Voir, par exemple, *Lotus*, 142-144; dans les strophes 22, 23 et 33, le texte porte Paṇḍita, ce que Burnouf traduit par « sage », comp. 167-179, ouvrage

satvas et 500 Paṇḍitas » eût dû écrire « 500 Bodhisatvas, autrement dits, Paṇḍitas ».

Nous avons déjà vu ce que le même historien dit des travaux du Concile. Il n'est nullement impossible qu'il y ait eu une revision générale du Canon. Les parties, rédigées alors pour la première fois, peuvent avoir été celles qui auparavant n'étaient pas généralement reconnues comme cano-
 362 niques * ; c'est justement une assemblée conciliante, comme semble l'avoir été le dernier Concile, qui eût été disposée, pour rétablir la concorde entre les frères, à légitimer des ouvrages d'origine suspecte.

Si l'on demande quels furent les livres qu'on reconnut alors comme faisant partie du canon, nous ne pouvons donner à cette question une réponse précise, puisque nous n'avons aucune liste complète de ces livres. En tout cas, c'est l'ancien canon, celui des Hinayânistes, qu'il faut comparer à la rédaction en pâli ; le canon postérieur des Mahâyânistes doit être entièrement écarté ¹. Malgré la prétendue reconnaissance des 18 sectes, comme étant toutes également orthodoxes, nous croyons, qu'en fait, on n'approuva formellement qu'une rédaction des livres sacrés, sans désapprouver les autres. Afin de donner quelque idée du vieux canon septentrional comparé à celui des Méridionaux, nous sommes

cité. Il est naturellement aussi peu question ici des Bodhisatvas mythiques que des Arhats mythiques. La preuve que Bodhisatva signifie un prédicateur érudit est fournie par le fait qu'un des ouvrages de l'Abhidharma est attribué, soit à Pârṇa, connu comme le plus éminent des prédicateurs, soit à Vasumitra, qui était le chef des Bodhisatvas.

1. Ce nouveau canon n'est pas une nouvelle rédaction ; c'est une création entièrement nouvelle, bien que composée, en grande partie, d'éléments plus anciens. Nous appelons canon tout ce qui est donné comme parole du Buddha et de ses successeurs immédiats. Ce que les Chinois et Japonais appellent les trois Piṭakas n'est nullement un canon, mais une bibliothèque de toutes sortes de livres des deux canons, en diverses rédactions, et en outre d'écrits religieux et philosophiques qui font aussi peu partie des 3 Piṭakas que les ouvrages de saint Thomas d'Aquin ou de Bellarmin font partie de la Bible.

obligés d'insérer ici une nomenclature assez sèche, qu'on voudra bien excuser comme inévitable.

En essayant de déterminer approximativement quels livres du Vinaya ont pu être reconnus comme authentiques par le troisième Concile, il faut de toute nécessité écarter d'abord la collection tibétaine ; car celle-ci porte des traces qui indiquent qu'elle a été fixée beaucoup plus tard dans la forme actuelle. On n'a qu'à comparer la rédaction tibétaine du Prâtimoksha aux rédactions méridionale et chinoise, pour s'apercevoir que la différence relativement très grande entre la première et les deux dernières n'est due qu'à des modifications et des remaniements postérieurs dans la première. Les Chinois reconnaissent quatre rédactions du Vinaya-Piṭaka, rédactions qui appartiennent à autant de sectes ; trois de ces sectes sont orthodoxes ¹, tandis que la quatrième est celle des Mahāsāṅghikas, les schismatiques de Vaiçāli ¹. Nous n'avons aucun renseignement sur les différences de ces rédactions entre elles ; toutes ont ceci en commun ² que le Vinaya est divisé en deux parties principales. A la première partie appartient le Prâtimoksha, avec les éclaircissements et *excursus*, qui constituent le Vibhāga. A la seconde partie appartient tout ce qui touche les institutions de l'Ordre (Vinayavastu), telles que l'entrée, la consécration, le séjour, etc. Si l'on compare maintenant la composition du Vinaya-Piṭaka des Méridionaux, on voit que, pour l'essentiel, il y a peu de différence. Le Prâtimoksha et le Vibhāga correspondent au Pâtimokkha et au Vibhaṅga ; la seconde partie au Mahā- et au Culla-Vagga. Quand on laisse de côté le Parivāra, qui est un

1. Vassilief, *R.*, 89. — La différence entre sectes orthodoxes et sectes schismatiques s'efface, en théorie, dès qu'on admet que les 18 sectes étaient également orthodoxes.

2. Au Vinaya des Lokottaravādins, une secte des Mahāsāṅghikas, appartient un Avadāna, le Mahāvastu. Comme nous ne savons pas quels autres livres la même secte classe dans le Vinaya, il est difficile de déterminer à quelle partie du Vinaya des autres sectes nous devons comparer ce livre.

résumé des quatre premiers livres, et qui n'est même pas reconnu par toutes les sectes singhalaises, le Vinaya méridional se laisse, lui aussi, diviser en quatre parties, chacune avec son titre. Jugeant d'après la rédaction publiée du Prātimoksha chinois, et concluant de l'état de ce texte à celui des autres livres du Vinaya, nous ne croyons nullement improbable que le texte d'après lequel a été faite la version chinoise du règlement et des autres livres, représentait la rédaction du Vinaya-Piṭaka telle qu'elle avait été approuvée au troisième synode, ou du moins s'en rapprochait beaucoup.

Quant à l'Abhidharma-Piṭaka, nous savons que les Sautrāntikas³ excluèrent tous les livres qui s'y rapportaient du canon; ils niaient que ces écrits « contiennent la Parole proclamée par Buddha, recueillie par Çāriputra et d'autres Disciples du Seigneur », et soutenaient que les rédacteurs étaient de simples croyants. Quelles que soient les consé-
 364 quences qu'on tire⁴ de cette opinion des Sautrāntikas, il est indubitable que les sept Abhidharmas, sous une forme ou sous une autre, sont de beaucoup antérieurs à la fin du premier siècle de notre ère. En effet, ce n'est pas seulement par le nombre, c'est aussi en majeure partie par les titres que les sept Abhidharmas des septentrionaux correspondent à ceux du canon pâli¹ et comme on en attribue quelques-uns à

3. Tāranātha, 56; la place que cette école occupe, relativement aux quatre autres, sera indiquée dans le chapitre suivant.

1. Les titres des 7 Abhidharmas sont, chez les Hinayānistes naturellement, les suivants : 1. *Jñāna-Prasthāna* = pâli : *Paññāna*; 2. *Prakaraṇa-pāda* = *Kathāvatthu-Pakaraṇa*; 3. *Vijñāna-kāya* = *Vibhaṅga*; 4. *Dharma-skandha* = *Dhamma-saṅgani*; 5. *Saṅgīti-Paryāya* = *Yamaka*; 6. *Prajñapti* ou *Amṛta-ḡātra* = *Puggala-Paññatti*; 7. *Dhātu-kāya* = *Dhātukathā*; Vassilief B. 107; note sur Tāranātha, 296. La paternité de ces ouvrages est attribuée à : 1. Kātyāyana; 2. Vasimitra; 3. Devakshema ou Devaçārman; 4. Maudgalyāyana ou (selon d'autres : et) Çāriputra; 5. Çāriputra; d'après quelques-uns : Koshṭhila; 6. Maudgalyāyana ou Goshṭha; 7. Pūrṇa, le modèle des prédicateurs, ou : Vasumitra, le premier d'entre les Bodhisatvas. Il doit y avoir un certain lieu entre le fait que l'ouvrage n° 2 fut « proclamé » par Tishya-Madgalyāyana, le chef du troisième synode (tradition méridionale), et cet autre fait que le même

Vasumitra, on peut admettre que ces ouvrages ont été, en effet, reconnus comme canoniques au troisième Concile. En effet, Vasumitra était un des deux présidents de l'assemblée, et bien qu'aucun Abhidharma ne puisse avoir été composé par lui pour la première fois, on n'aurait probablement pas eu l'idée de lui attribuer la paternité de quelques-uns de ces livres, si lui ou son parti eussent été contraires à l'admission de l'Abhidharma dans le Canon. On n'a pas encore examiné les points où la rédaction du Nord et celle du Midi, en ce qui concerne les sept Abhidarmas, s'accordent ou diffèrent entre elles; mais, indépendamment des résultats d'une telle recherche, on peut admettre comme vraisemblable que, depuis Kanishka, on n'a pas fait de changement dans la rédaction du Hinayāna. Afin de déterminer quels remaniements ces livres ont subis avant cette date, un examen comparé des deux canons serait nécessaire; pour le moment, un tel examen est impossible.

A l'Abhidharma appartient également un écrit en 14 chapitres, intitulé Vibhāshā, et qui n'est peut-être qu'une rédaction plus ancienne d'un des sept ouvrages que nous venons d'énumérer. Ce livre, attribué à Kātyāyana, est censé contenir les réponses de Buddha aux « questions de Çāriputra * » 365 Or, Açoka; dans sa circulaire au clergé ¹, nomme parmi les écrits dont il prescrit l'étude, les « Questions d'Upatishya » (autre nom de Çāriputra), qui ne sont probablement autre chose que la Vibhāshā en 14 chapitres. Cet ouvrage, à en juger d'après les spécimens qui en ont été publiés ², est une sorte de catéchisme de l'Abhidharma, ce qui s'accorde très bien avec le fait que l'étude en a été prescrite à la fois aux religieux et aux laïques.

ouvrage fut proclamé par Vasumitra, un des chefs du troisième synode (tradition septentrionale).

1. *Corpus Inscr.*, 96.

2. Vassilief sur Tāranātha, 295. — Un ouvrage, intitulé *Questions de Çāriputra* est mentionné par Beal, *The Buddhist Tripiṭaka*, p. 73.

Le Sûtra-Piṭaka, reçu au troisième Concile, avait sans doute le même caractère universel que celui du canon pâli. D'après une théorie septentrionale de date postérieure, on divise les produits de la littérature sacrée en douze genres; ce qu'on exprime ainsi: il y a douze formes de la proclamation du Dharma³. On dit que le Hinayāna et le Mahāyāna ne possèdent chacun que neuf de ces formes; ce galimatias, traduit en langage intelligible, signifie que les Hinayānistes aussi bien que les Mahāyānistes reconnaissent neuf de ces Aṅgas, de même que leurs frères méridionaux; ils ne diffèrent entre eux que par quelques détails dans la liste des Aṅgas⁴.

366 * Comme premier genre, on place en tête de la liste Sûtra, ce qui correspond au pâli Sutta (le genre Sutta, lui aussi, est placé en tête de l'énumération chez les Méridionaux). Les Sûtras, c'est-à-dire règles, préceptes, axiomes, peuvent et doivent occuper la première place, en opposition aux commentaires plus étendus.

Les Geyas, pâli Geyyas, sont, chez les Singhalais, des Suttas où les vers alternent avec de la prose; comme exemple d'un Geyya on peut citer le morceau intitulé « l'Exhortation à Sigāla », dans lequel les paroles du Buddha en prose sont toujours répétées sous forme métrique¹. Malgré cette théorie, un Geyya ne peut être un Sutta, car on place les deux genres l'un à côté de l'autre; c'est comme si l'on disait que le bras est une main avec un anneau en plus. Les Septentrionaux se figurent que les Geyas sont des cantiques de louanges;

3. *Dharma-pravacanāni*. *Dharma* (correspondant à *Veda*) est ici tout le trésor des œuvres intellectuelles (sacrées), toute la littérature, toute la science. Les noms des douze formes littéraires sont: Sûtra, Geya, Vyākaraṇa, Gāthā, Udāna, Nidāna, Avadāna, Ityukta ou Itivṛttika, Jātaka, Vaipulya, Adbhuta-dharma, Upadeça; Vassilief, *B.* 109; Hodgson, *Ess.* 14.

4. Dans le *Lotus*, ouvrage capital du Mahāyāna, on trouve une mention des neuf formes, chap. 2, str. 48; les noms sont cités pour la plupart dans la str. 44.

1. C'est la forme que présentent les Vaipulya-Sûtras du Mahāyāna.

ce qui est une confusion évidente avec le genre Gāthā ².

La troisième classe d'œuvres littéraires, Vyākaraṇa (correspondant au pâli Veyyākaraṇa) comprend, dans le système des Méridionaux, tout l'Abhidharma-Piṭaka, en outre les Suttas non mêlés de vers, et tout ce que le Buddha a proclamé, en tant que cela ne fait pas partie d'un des autres Aṅgas. Les Septentrionaux appliquent cette dénomination à des prédictions des Buddhas, relatives à des événements futurs concernant eux-mêmes ou d'autres Saints. C'est là d'ailleurs le sens qu'on donne au mot pâli Vyākaraṇa, distinct de Veyyākaraṇa. Toutes sortes de significations du mot *vyākaraṇa*, c'est-à-dire « analyse », « séparation (de la lumière et de l'obscurité), création », et « révélation » ont été tellement embrouillées, que le troisième Aṅga ne représente pas un, mais trois genres littéraires, ou plus ³.

* Les Gāthās sont des chansons, des poésies, des vers. 367
Naturellement, il y a des livres écrits entièrement en vers; il y en a d'autres dont la prose forme la partie principale, entrecoupée de distance en distance par des morceaux versifiés. Ces sortes d'ouvrages en prose entremêlée de vers sont plus nombreux dans la littérature indienne que dans aucune autre; il ne faut pas les confondre avec les Geyas, le trait distinctif de ces derniers étant, comme nous venons de le voir, que les morceaux versifiés répètent sous une autre forme ce qui a été dit en prose. Les Singhalais, avec raison, comptent parmi les Gāthās tous les livres du canon qui sont

2. De là vient que les gens du Népal définissent les Gāthās comme des « narrative works in verse and prose ». Ils se trompent; cette définition s'applique aux Geyas. — Hodgson, passage cité.

3. Le Népalais cité par Hodgson (pass. cité), nomme le *Lalita-Vistara* « un Vyākaraṇa du genre Gāthā ». Comme Vyākaraṇa et Gāthā sont juxtaposés, l'un ne peut pas être une subdivision de l'autre. Le *Lalita-V.* contient un texte double, l'un en prose, l'autre en Gāthā (c'est-à-dire en vers); c'est donc, quant à la forme, ce que les Méridionaux appellent un Geya. C'est en même temps, d'après une autre classification, un Vaipulya-Sūtra du Mahāyāna, et, dans son ensemble, il n'appartient pas à l'ancien canon.

écrits exclusivement en vers, quelque en soit d'ailleurs le titre, par exemple le Dhammapada, les Thera-gâthâs, les Therî-gâthâs. Nous ne savons pas si les Septentrionaux ont conservé des Gâthâs répondant à l'ancienne définition; on les rencontre d'autant plus fréquemment comme textes versifiés répondant aux textes en prose des Vaipulya-Sûtras et des Avadânas : ces livres, dans leur ensemble, sont donc des Geyas.

Les Udânas, effusions lyriques, sont communs aux deux divisions de l'Église. Les Méridionaux possèdent un recueil spécial de 82 Udânas, extraits pour la plupart, sinon tous, d'autres ouvrages, où ils se rencontrent par hasard. Quelques unes de ces effusions ont été admises dans un autre recueil, le Dhammapada ¹. Chez les Septentrionaux, il existe une anthologie semblable, l'Udânavarga, attribué à Dharmatrâta ².

Nidâna signifie, en général, « cause, raison, occasion ». Les Bouddhistes, comme les Indiens païens, emploient le mot en plus d'un sens; mais dans la liste des Aṅgas, il signifie « l'occasion », par exemple l'occasion qui a amené un discours, un dialogue. Les Nidânas sont donc des introductions, soit à un discours, soit à un récit. Les Méridionaux ne considèrent pas les Nidânas comme une classe spéciale d'écrits, en quoi ils ont grandement raison, aucun livre ne se composant exclusivement d'introductions ³.

368 * Les Avadânas (pâli : Apadânas) sont des légendes, des descriptions des actions glorieuses des Saints dans des existences antérieures. Les Septentrionaux ont aussi des Avadâ-

1. Par exemple, les vers 153 et 154. Ces effusions présentent cette particularité qu'elles ne remontent pas seulement au Gotamide, mais qu'elles sont inséparables de chaque Buddha : *Jâtaka*, introduction, 16.

2. Târanâtha, 98. L'auteur de la collection vivait après le troisième Concile. — L'ouvrage a été traduit du tibétain en anglais par Rockhill.

3. Dans la médecine, Nidâna forme une des grandes subdivisions de la science; mais là le terme a un sens tout spécial, celui de pathologie.

nas qui traitent des aventures de rois pieux, tels qu'Açoka. Il est plus que douteux que des ouvrages d'une date relativement aussi récente aient déjà été admis dans le canon du temps de Kanishka. Même des légendes de Saints plus anciens, telle que l'histoire d'Ānanda dans son existence préhistorique, peuvent difficilement être considérées, même en théorie, comme des parties du canon, tel qu'il est censé avoir été fixé au premier Concile. Les Méridionaux ne connaissent pas les Apadānas en tant que formant un Aṅga spécial, bien qu'ils possèdent une collection de ces sortes d'écrits. Tant que nous n'aurons pas des données plus précises, il est impossible de déterminer à quelle époque on a commencé à introduire subrepticement dans le canon ces légendes et ces « gestes », dont quelques-unes peuvent être relativement anciennes.

Itivṛttika, ou mieux Ityukta, le huitième genre, correspondant au pâli Itivuttaka, Itivṛtta, proprement : « c'est ainsi que cela se passa », est une histoire, une légende, et, en effet, les Bouddhistes de la Chine désignent par ce nom de vieilles histoires. De même, en pâli, *itivutta* signifie une vieille histoire, une tradition, une légende. A Itivuttaka on attache un tout autre sens, particulièrement celui de sentence dogmatique, de maxime concise, prononcée par le Buddha. Le livre du canon, qui porte ce titre, contient 110 aphorismes, commençant tous par les mots : « le Seigneur a dit. » La définition d'Ityukta chez les Népalais, qui ne connaissent pas Itivṛttika, s'accorde en partie avec ces sens : « *Ityukta* est tout ce qui sert de conclusion ; l'explication de quelque discours qui précède ». Il n'est pas difficile de découvrir qu'on a confondu deux mots différents et deux idées différentes ¹. Comme classe d'ouvrages, * Itivṛttika n'a pas grande 369 raison d'être à côté d'Avadāna. Bien que les Chinois, diffé-

1. Le sanscrit a deux mots, nettement distincts par la forme, *itivṛtta* et *ityukta*, qui donnent tous les deux en prācrit *itivutta*.

rents en cela des Népalais et des Méridionaux, ne connaissent pas Ityukta comme nom d'une certaine classe d'ouvrages, la chose ne leur manque pas; car le « Sûtra des 42 articles » n'est autre chose que ce qu'on appelle en pâli un Itivuttaka ¹. S'il est réellement certain que ce Sûtra a été introduit en Chine vers l'an 70 après Jésus-Christ, — et la couleur archaïque de l'écrit semble bien le prouver — on peut admettre qu'il a fait partie du canon fixé par le Concile sous Kanishka.

Nous n'avons pas besoin de nous étendre ici sur les Jâtakas, c'est-à-dire les fables et les contes moraux. Depuis un temps immémorial on a employé la fable comme moyen d'éducation morale, et les sculptures des plus anciens monuments bouddhiques, comme ceux de Bharhut et de Sanchi, montrent clairement qu'on attachait une grande valeur à la fable, qu'elle avait un caractère sacré, et qu'elle est probablement aussi ancienne, comme partie du canon, que n'importe quel autre Aṅga. Il faudra des recherches ultérieures pour décider quelle rédaction des Jâtakas remonte au troisième Concile.

La rubrique Vaipulya correspond, quant au contenu, à Vedalla, terme que les Méridionaux appliquent à certains Suttas dont l'audition procure de la science (*veda*) et du plaisir ². Ceci s'accorde assez bien avec la définition népalaise. d'après laquelle les Vaipulyas enseignent comment, dans ce monde, on peut acquérir ce qui est bon et utile. Ils contiennent donc des leçons d'une véritable sagesse pratique, qui ne sacrifie pas le salut spirituel de l'homme à ses intérêts temporaires, sans, pour cela, perdre ces derniers de vue. Faute de données nécessaires, nous n'osons juger jusqu'à quel point Vaipulya est une traduction heureuse d'un Vedalla 370 prâcrit et pâli ^{*}. En tout cas, les Buddhistes du Nord con-

1. Beal, *Catena*, 189.

2. Hardy, *E. M.* 172; Childers, *Dict.* 561. L'explication indigène peut être à peu près juste, quant au sens, indépendamment de l'absurde étymologie.

naissent aussi le mot Vaidalya, mais certainement pas dans le sens d'une chose qui procure de la science et du plaisir ¹. Quel que soit le genre que les Vaipulyas, correspondant aux Vedallas, désignent en réalité, ils n'ont de commun que le nom avec les Vaipulya-Sûtras du Mahâyana.

Les Adbhuta-dharmas, c'est-à-dire « phénomènes extraordinaires de la nature », sont traités dans des écrits que possèdent les deux divisions de l'Église, aussi bien que les Indiens païens. Dans les canons bouddhiques il n'y a pas d'ouvrage spécial sur les merveilles, et quand les Docteurs de l'Église prétendent que tous les Suttas dans lesquels il est question de pareils sujets doivent être comptés parmi les Adbhuta-dharmas, il va de soi qu'il n'existe pas de rubrique spéciale de l'Écriture, pas d'Ânga, où se trouve ce titre. Les Indiens païens ont une classe spéciale pour de pareils ouvrages ².

La division Upadeça, c'est-à-dire en général « leçon, instruction », n'est pas comptée parmi les 9 Ângas par les Méridionaux. Les Upadeças sont dits contenir un examen analytique de la doctrine, ce qui nous fait croire qu'ils correspondent à un ouvrage du canon pâli intitulé Niddeça (Nirdeça), ouvrage contenant un commentaire détaillé de Çariputra sur une partie du Sutta-Nipâta.

Indépendamment de la division en neuf Ângas, il y a, pour le Sûtra-Piṭaka, une division en quatre Âgamas, recueils de la doctrine traditionnelle, qui, quant aux titres, correspondent aux quatre premiers Nikâyas du canon méridional ³.

1. Vassilief sur Târanâtha, 302; ce passage ne donne pas le moyen de déterminer la signification exacte du mot, et tant qu'on ne connaît pas la signification d'un mot, tout essai d'étymologie est prématuré. D'après la forme, *vaidalya* peut aussi bien se rattacher à *vidalla* dans *sauvidalla* (comp. *vidvala*, rusé), qu'à *vidala* chiffon, copeau, bambou fendu.

2. Entre autres, un Adbhuta-Brâhmaṇa, une Adbhuta-çânti, etc.

3. Voici les titres : Dīrgha-, Madhyama-, Samyukta- et Ekottarika-Âgama (pâli Ânguttara); Burnouf, *Introd.* 48; Vassilief, *B.* 115; Beal, *Tripitaka*, 111.

Quant à la langue, choisie par le Concile pour la revision 371 du Canon *, jusqu'ici on ne peut rien déterminer avec certitude. Il n'est nullement impossible qu'on ait profité de l'occasion pour traduire les écritures sacrées du mágadhi ou de quelque autre dialecte populaire, en sanscrit, tant bien que mal. Nous nous contentons d'indiquer ici le problème, sans essayer de le résoudre, ne pouvant entrer ici dans de pareilles recherches.

Le troisième Concile n'a eu, autant que les données dont nous disposons nous permettent de prononcer un jugement précis, aucune influence décisive sur le développement postérieur de l'Église. Bien loin d'ouvrir une nouvelle période, il n'a fait qu'approuver les choses anciennes. Peu de temps après, se manifesta une nouvelle tendance, celle du Mahâyána; une tendance qui, préparée depuis plus ou moins longtemps, se développa puissamment au troisième siècle, et dans les siècles postérieurs, fortifiée, comme elle était, et par le Çivaïsme qui faisait de plus en plus des progrès, et par l'Hindouisme philosophique, dont l'expression la plus pure se trouvait dans la Bhagavad-Gîtâ.

Avant de prendre congé du Concile et de terminer cette époque de l'histoire ecclésiastique, nous devons dire quelque chose des deux personnages principaux, Vasumitra et Pârçvika. Le premier, qu'il ne faut pas confondre avec des homonymes postérieurs ¹, est connu comme l'auteur d'un ou de plusieurs Abhidharma-Sûtras ², certainement à tort, comme nous l'avons remarqué plus haut. Le second, originaire du même pays de Gándhâra qui produisit tant de lumières de l'Église, avait été originairement un savant brahmanique, qui n'aurait revêtu la robe rouge qu'à l'âge de quatre-vingts ans ³.

1. Un d'eux est connu comme l'auteur d'un commentaire détaillé (Mahâ-bhâshya) sur l'Abhidharma-Koça de Vasubandha et d'un livre sur les 18 sectes; Târan. 174 comp. 68.

2. Hiuen-Tsang, *Mém.* I, 119, appelle l'ouvrage un *çâstra*, manuel: Prakaraṇapâñçâstra.

3. *Voy. des Pèl. B.* II, 114, où l'on peut lire une histoire comment des ga-

Quelques-uns lui attribuent le mérite d'avoir converti le multiforme Açvaghosha, mais d'autres laissent l'honneur de cette conversion à Ārya-Deva, qui vécut un siècle plus tard⁴ *. Il est dangereux d'être trop affirmatif au sujet d'une 372 personnalité aussi légendaire qu'Açvaghosha, heureux possesseur de neuf noms ; Mātṛceṭa, Pitṛceṭa, Durdharsha, Durdharsha-Kāla, Dhārmika, Subhūti, Maticitra, Çūra et Açvaghosha¹. Nous disons seulement, que, selon nous, il n'est pas du tout un homme, mais simplement Kāla, c'est-à-dire une forme de Çiva. Nous verrons, dans le chapitre suivant, pour quelles raisons cette personnification de l'influence du Çivaïsme a été placée à l'époque de Nāgārjuna. Du reste, l'identification d'Açvaghosha avec Çiva ne mérite même pas le nom d'une découverte ingénieuse, on la trouve en tout autant de mots chez Tāranātha : « Lorsqu'il (Kāla-Açvaghosha) fut devenu très versé dans les formules des Tantras et des Mantras et aussi dans la dialectique, il fut initié dans ces sciences par Çiva lui-même. » Ces paroles, pour être du galimatias, n'en sont pas moins intelligibles. Probablement, Açvaghosha est, sinon Avalokiteçvara lui-même, du moins le nom de l'époque où fut introduit le culte de ce Bodhisattva². D'un adversaire du Bouddhisme, il en devint plus tard, à ce qu'on dit, un partisan zélé : c'est-à-dire, les mauvaises

mins traitèrent le vieillard, devenu moine, de pauvre sire et de sot, et comment cela donna lieu à son nom Pārçva.

4. Vassilief, *B.* 79, 211, où l'on peut lire la légende de la conversion. La même légende est racontée par Hiuen-Tsang, *Mém.* I, 434, à propos d'Ārya-Deva, représenté comme contemporain d'Açvaghosha, *Mém.* II, 214. Chez le même voyageur, ce n'est pas Açvaghosha qui figure en compagnie de Çāriputra et de Sañjaya, ainsi que le porte la traduction française, mais Açvajit; *Mém.* II, 52.

1. Tāranātha, 90.

2. De là vient qu'on raconte qu'il a reçu une indication de Tārā (sa Çakti, c'est-à-dire Durgā), Tāranātha, 91. Il est aussi connu comme le premier poète lyrique « qui ait délivré, par ses hymnes, le Bouddhisme de ses formes scolastiques et pédantesques, et l'ait rendu abordable au peuple, qui chantait ses cantiques en l'honneur du Buddha. » Vassilief, *B.* 48.

relations entre les moines çivaïtes et bouddhiques devinrent meilleures, après que les fils de Çākya eurent introduit chez eux subrepticement un Çivaïsme masqué. Et ce fait est historiquement exact : les fils de Çākya étaient continuellement engagés dans les luttes les plus violentes, — chaque page, pour ainsi dire, de leur histoire ecclésiastique le prouve — contre des coreligionnaires ou contre les Jainas, mais non contre les Çivaïtes. Dans la période dont nous allons traiter maintenant, les luttes entre les frères, et dans le Nord et dans le Midi, furent plus âpres que jamais, si bien que, même si les fils de Çākya avaient eu la science
373 nécessaire pour lutter contre les Indiens païens *, le temps leur en eût manqué, aussi bien que l'envie : ils étaient trop occupés à se combattre, à se dénigrer, à s'injurier entre eux.

CHAPITRE III

TROISIÈME ÉPOQUE. — DE KANISHKA A LA FIN DU MOYEN AGE

1. — L'ÉGLISE A CEYLAN. — HÉRÉSIE SOUS TISHYA. — LE STHAVIRA DEVA. — HÉRÉSIE SOUS MEGHAVARNA. — TROUBLES DANS L'ÉGLISE SOUS MAHASENA; DESTRUCTION DU MAHĀVIHĀRA. — ÉTAT FLORISSANT D'ABHAYAGIRI; BUDDHAGHOSHA. — RENOUVELLEMENT DES HÉRÉSIES. — INVASIONS ÉTRANGÈRES. — PARĀKRAMA-BĀHU LE GRAND. — LA CONCORDE RÉTABLIE DANS L'ÉGLISE. — LE TYRAN MĀGHA; PERSÉCUTION; PARĀKRAMA-BAHU III. — DÉCADENCE DU PAYS.

Après la mort de Vṛṣhabha, souverain de basse origine, mais de grand mérite personnel, il s'écoula un siècle, pendant lequel on ne peut signaler que la fondation de plusieurs sanctuaires nouveaux et l'embellissement ou l'agrandissement des anciens ¹. Le règne de Tishya, qui monta sur le trône en 209 ou 217 ², est au contraire très intéressant. Vers cette époque, on vit paraître une sorte d'hérésie, appelée « la doctrine du Vetuliya » ³. De mauvais moines procla-

1. Sources : *Dīpav.* chap. 22; *Māhāv.* 225 ss. Comp. Lassen, *Ind. Alt.* II, 1020 ss., IV, 279 ss.

2. Les deux chroniques s'écartent considérablement l'une de l'autre en ce qui concerne la suite des souverains et les années des règnes.

3. Forme que donne le *Māhāv.*, on peut en rapprocher Vetulla, dans une variante du *Dīpav.*, 22, 45; ailleurs, ce dernier écrit ne parle que de Vitaṇḍavāda, « chicane ». Cette soi-disant hérésie n'est pas comptée parmi les trois hérésies de Ceylan officiellement reconnues : 1. celle des Dharmarucikas; 2. celle des Sāgalikas; 3. une hérésie anonyme, sous Agrabodhi.

mèrent des principes non permis et, par leurs subtilités et leur manie de couper des cheveux en quatre, ils firent grand mal à la vraie Foi. Le roi sut réprimer cette doctrine dangcreuse, avec l'aide de son ministre Kapila, et, afin de donner aux serviteurs de la Parole un témoignage brillant de son affection, il leur donna une grande somme d'argent 374 et fit payer, dans toute l'île, les dettes des religieux *. Il prenait également soin à ce qu'on eût toujours sous la main une quantité suffisante de remèdes pour le traitement des malades; il avait été poussé à cette bonne action, par le Sthavira Deva, qui lui avait prêché le Sûtra « sur les malades ».

Cette mention flatteuse de Deva ¹ autorise la supposition qu'il n'était pas le premier venu, et en effet, les Septentrionaux, eux aussi, font grand cas de Deva, ou, comme ils l'appellent, avec adjonction d'un titre honorifique : Ārya Deva. Toutes les sources sont d'accord sur ce point que Deva était originaire de Ceylan, et un contemporain plus jeune de Nāgārjuna ², dont il aurait été le rival. Nous devons accueillir avec réserve le récit d'après lequel il aurait été l'élève de Nāgārjuna, de même que la légende scolastique, que le maître, un jour, joua le rôle d'avocat du Diable et soutint les thèses des hérétiques contre Deva, qui vainquit brillamment Nāgārjuna, après une dispute qui avait duré une semaine ³. Tāranātha soutient que Deva était, du temps de Candragupta ⁴, recteur du Collège de Nālandā. Ceci ne peut être vrai si l'ère des Guptas commence en 319 après J.-C., mais cette inexactitude n'ébranle pas le

1. Quelques années plus tard, il figure de nouveau comme prédicateur. *Dīpav.* 22, 50.

2. *Lebensb.* 310; Tāranātha, 83; *Voy. des Pèl. B.* I, 186; II, 432, 435.

3. Hiuen Tshang (*Mém.* p. c.) raconte en détail, comment le même Deva monta, à Pāṭaliputra, dans le clocher, et y sonna la grande cloche, malgré la défense du roi. D'autres racontent la même anecdote à propos d'Açva-ghosha.

4. Le Candragupta de la dynastie des Guptas.

témoignage unanime des Septentrionaux, d'après lequel Nāgārjuna vint au monde après le Concile sous Kanishka. Il est donc fort possible que Deva ait été un contemporain plus jeune de Nāgārjuna ⁵. Il faudra faire bien des réserves sur la théorie des Septentrionaux, d'après laquelle Deva était un partisan du Mahāyāna : comme nous l'avons déjà vu, les fils de Buddha, et les Mahāyanistes comme les autres, ont le faible de vouloir compter parmi les leurs tous les grands hommes * et les principaux dieux par-dessus le marché ¹. Il est probable que c'est également pour maintenir intact le prestige du Mahāyāna qu'on a représenté la dispute entre Nāgārjuna et Deva comme une discussion pour rire. Tout le récit — dont personne, croyons-nous, ne défendra le caractère historique dans la forme actuelle — fait l'impression d'avoir été arrangé de manière à déguiser la défaite de tel ou tel docteur Mahāyāniste dans une polémique contre Deva. 375

Après Tishya, on voit se succéder quelques princes, qui, pendant la courte durée de leur règne, manifestent, selon leur pouvoir, leur zèle pour l'Église, jusqu'à ce que, vers 248, Abhaya, surnommé Goshthaka ou Meghavarṇa, un homme du bas peuple, comme ses prédécesseurs immédiats, se fut emparé du trône. En 251, les disputes entre les moines du Grand Monastère (Mahā-Vihāra) et ceux d'Abhayagiri éclatèrent de nouveau ². Cette querelle donna lieu au schisme dit

5. *Lebensb.* 310 nous lisons que Nāgārjuna monta au Ciel à l'âge de soixante ans. Admettons qu'il soit mort en 220 et que Deva ait prononcé son sermon devant Tishya, après avoir voyagé dans sa jeunesse sur le continent de l'Inde, alors il peut très bien avoir rencontré son soi-disant maître et rival vaincu.

1. L'honnête Hiuen-Tsang (*Mém.* I, 140) déclare, avec la plus grande naïveté, que les Singhalais, au moment où ils venaient d'être convertis par Mahendra, suivaient l'école des Sthaviras, « école qui se rattachait au Mahāyāna. »

2. D'après *Mahāv.* 231, où il est question du renouvellement de l'hérésie Vetuliya. Le récit plus détaillé dans le commentaire sur la chronique, chez

des Sāgalikas, au sujet duquel on donne les détails suivants. Des moines du groupe qui devait plus tard fonder le monastère de Jetavana s'étaient séparés, déjà avant la fondation de ce couvent, des Dharmarucikas et s'étaient rendus au Couvent du Midi. Ces nouveaux hérétiques, connus sous le nom de Sāgalikas, déclarèrent que les deux Vibhaṅgas du Vinaya-Piṭaka étaient apocryphes, et ils eurent plus tard le dessus dans le couvent de Jetavana, qui fut fondé vers 290 par le roi Mahāsena et achevé en 302 par le fils de celui-ci. La date officielle du schisme des Sāgalikas, nommés plus tard Jeta-
 376 vanistes, est par conséquent 251. — C'est là le récit du commentaire du Mahāvaiṣa, mais la chronique elle-même dit que les moines d'Abhayagiri se rendirent de nouveau coupables de l'hérésie Vetuliya ; que ceux du Grand Monastère luttèrent, au contraire, vaillamment pour la pureté de la foi * et surent obtenir qu'une soixantaine de leurs adversaires fussent enlevés et exilés sur le continent. Les exilés trouvèrent un allié dans un certain Sthavira de la côte de Coromandel, nommé Saṅghamitra, qui se posa en leur défenseur. Il se rendit à Ceylan, parut fièrement dans une assemblée tenue sous la présidence de Saṅghapāli, dans le Stūpārāma, et eut l'audace de faire la leçon aux hommes du Grand Monastère et d'imposer silence à leur président.

Il semble que le moine étranger était soutenu en secret par le Roi ; ce qui est sûr, c'est que celui-ci le nomma précepteur de ses deux fils, Jyeshṭha-Tishya et Mahāsena. Saṅghamitra ne manqua pas de tirer parti, autant que possible, de sa position brillante et réussit à se créer, à la cour et auprès des grands, une influence qui devait devenir plus tard fatale à la paix de l'Église.

Bien que le roi fût prévenu d'une façon inexcusable contre les religieux du Mahāvihāra, et beaucoup trop influencé par

Turnour, préface, ci, est en désaccord sur ce point avec la chronique elle-même.

le Père étranger, il n'en fut pas moins un roi pieux, qui se rendit utile par la fondation des couvents et d'autres sanctuaires, ainsi que par de riches donations à la Congrégation. Son fils Jyeshṭha-Tishya, qui lui succéda en 261, est également mentionné avec éloge; il était très généreux envers l'Église, construisit plusieurs édifices, entre autres le couvent sur le mont Pracina-Tishya, un autel de pierre autour de l'arbre Bodhi, une salle pour célébrer l'Uposatha près du Couvent du Midi ¹. Il n'était pas en de très bonnes relations avec son frère Mahāsena et son ancien précepteur; le dernier préféra même se réfugier sur le continent, immédiatement après que Tishya fut monté sur le trône.

Dès que le frère cadet et successeur de Tishya eut pris le gouvernement en mains (en 275), les affaires religieuses prirent une mauvaise tournure, le parti hétérodoxe levant de nouveau la tête et étant soutenu par le roi, qui avait d'ailleurs de bonnes qualités. Le Dīpavaṃsa — qui s'arrête à la mort de ce roi * — raconte qu'il y avait parmi les religieux 377 de vrais et de faux frères, les uns étant de véritables ascètes, les autres des ascètes pour rire. Ces derniers entraînèrent le roi aveuglé et poussèrent l'audace jusqu'à proclamer des thèses directement contraires aux préceptes les plus clairs de l'Écriture Sainte. Ces misérables, parmi lesquels on nomme l'odieux Soṇa et Dur-mitra ¹, osèrent prétendre que les vœux ne peuvent être prononcés que par une personne qui a atteint l'âge de vingt ans accomplis après la naissance, tandis que l'Écriture dit clairement qu'on peut compter les années en partant de la conception ². Ils proclamèrent égale-

1. Une donation de Jyeshṭha-Tishya est mentionnée dans une inscription, n° 67 chez le Dr E. Müller, *Ancient Inscriptions in Ceylon*.

1. C'est-à-dire : Mitra de Malheur; ce n'est pas un nom, mais un terme injurieux, formé sur le modèle de Saṅgha-mitra.

2. Cette permission est donnée dans le *Mahā-V.* 1, 75. Nous suivons la leçon du professeur Oldenberg (*Dīpav.* 22, 72), celle du texte ne donnant aucun sens satisfaisant.

ment l'effroyable hérésie que des religieux peuvent faire usage d'éventails en ivoire ³, et d'autres erreurs semblables.

Bien que le chroniqueur manifeste son indignation dans les termes les plus forts, il n'insiste pas sur les événements. Ces événements étaient, d'après le Mahāvamsa, d'une nature beaucoup plus grave que de simples querelles sur les différentes sortes d'éventails et le calcul de l'âge d'après la naissance ou la conception. Saṅghamitra, qui était revenu à Ceylan immédiatement après la mort de Jyeshṭha-Tishya, n'avait pas perdu la confiance de son élève, et il n'hésita pas à abuser de son influence en excitant Mahāsena contre les religieux du Grand Monastère. Le roi, dans un moment d'égarement, se laissa amener à publier un édit, défendant à toute personne, sous peine d'une forte amende, de faire des dons aux religieux du Grand Monastère. La conséquence fut une profonde misère des orthodoxes; ils émigrèrent vers le Midi de l'île, et le couvent resta pendant neuf années sans habitants.

Saṅghamitra ne fut pas satisfait de ce premier succès; il fit croire au roi que toute propriété abandonnée faisait
378 retour au souverain, * et obtint par ses intrigues la démolition du Grand Monastère. Et les choses n'en restèrent pas là : un partisan ardent de Saṅghamitra, l'odieux Soṇa, fit détruire le Lohaprāsāda et d'autres bâtiments, et les matériaux provenant du Grand Monastère démoli furent transportés à Abhayagiri, pour servir à la construction d'un temple avec statue du Buddha, d'une terrasse autour de l'arbre Bodhi et d'une maison pour les réunions du chapitre. Ces mesures portèrent au comble la splendeur et le prestige du couvent d'Abhayagiri.

D'autre part, des actions aussi injustes ne pouvaient manquer d'amener une réaction. Un des ministres, Meghavarṇa,

3. D'après une des leçons, voir les notes de l'éditeur.

se mit à la tête des mécontents, et provoqua une révolte, qui se termina par un traité entre Mahâsena et le révolté, traité dans lequel il était stipulé que le Grand Monastère serait rebâti. Sur ces entrefaites, Saṅghamitra avait été assassiné. Une maîtresse du roi, pleine de zèle pour la foi orthodoxe et qui ne pouvait se consoler de la destruction du Grand Monastère, avait, pour manifester sa piété, noué une liaison avec un charpentier, et, aidée par celui-ci, elle avait tué le religieux détesté, au moment où il se mettait en route pour détruire le Jardin du Stûpa. L'odieux Soṇa eut le même sort, grâce aux machinations de la pieuse débauchée et de son complice.

Peu de temps après que le Grand Monastère, par les soins du ministre Meghavarṇa, eut été suffisamment restauré pour loger de nouveau les anciens hôtes, après neuf années d'absence, le roi Mahâsena fit commencer la construction du monastère de Jetavana. L'histoire de cette fondation est assez singulière et, en général, tout ce que les chroniqueurs du Grand Monastère nous rapportent sur les actions et les mobiles du roi semble suspect. Un certain Père Tishya, du Couvent du Midi, homme mal vu à cause de sa conduite déplorable, aurait amené le souverain à construire, au profit de lui, Tishya, un nouveau couvent, dans la paroisse même du Grand Monastère. Les gens du Mahāvihâra refusèrent pertinemment de céder un pouce de leur territoire, et préférèrent quitter la maison. * Ils partirent, mais revinrent, 379 — sans qu'on voie bien pourquoi — neuf mois après. Le fameux Tishya fut cité devant le tribunal, et condamné à l'exil, contrairement à la volonté expresse du roi; mais cette condamnation n'empêcha pas la fondation du couvent de Jetavana, qui fut achevé plus tard sous Meghavarṇa, le successeur très orthodoxe de Mahâsena. Ce couvent devint le lieu d'origine de l'hérésie des Sâgalikas, qui, comme nous l'avons vu plus haut, sont d'ordinaire nommés Jetavanistes d'après leur lieu d'origine, et qui, avec les schismatiques d'Abhayagiri et

les moines orthodoxes du Grand Monastère constituent les trois sectes de Ceylan ¹.

Comme tous les renseignements dont nous disposons émanent d'un seul parti, nous n'avons pas le droit de juger la politique ecclésiastique de Mahâsena, et encore moins celui de la condamner. Il n'était certainement pas un ennemi de la religion ou de l'Église — c'est ce que montrent ses nombreuses fondations et donations — mais il avait peu de goût pour les gens du Grand Monastère. Il protégeait d'autant plus volontiers les autres Bouddhistes de son royaume ; s'il s'est laissé entraîner à des actes de violence, nul ne l'approuvera ; des fanatiques seuls pourraient essayer de justifier la destruction de couvents et de sanctuaires. Le fait en lui-même (et ce fait n'est pas isolé) est caractéristique. On a parfois prétendu que, du temps de Pushyamitra et plus tard, des couvents auraient été détruits par des « brahmanes » ; jusqu'à ce jour, on n'a pu donner, à l'appui de cette affirmation, même le semblant d'une preuve ; mais il n'est pas douteux que de pareilles violences aient souvent été commises par des Bouddhistes, animés d'une haine fanatique contre d'autres Bouddhistes.

Meghavarna, fils et successeur de Mahâsena, est représenté comme un protecteur des partisans du Grand Monastère. Il les remit de nouveau en possession des terres confisquées, fit reconstruire les cellules détruites et le Lohaprâsâda, et agrandir le Grand Monastère. * Cependant, il ne semble pas avoir été entièrement soumis aux orthodoxes extrêmes ; car il acheva la construction du couvent de Jetavana. C'est sous son règne, en 309, qu'eut lieu la mémorable translation dans l'île de la dent du Buddha, de même que l'érection de la

1. Un auteur birman (Bigandet, II, 142), ne mentionne que ces trois sectes ; il en est de même d'une liste tibétaine, qui trouvera sa place dans l'appendice. Un troisième *schisme*, à la suite duquel le nombre des *sectes* s'éleva à quatre, eut lieu en 601 ; Turnour, introd. cii. Les idées de *schisme* et de *secte*, qu'exprime le même mot *bhedo*, ne sont pas toujours bien distinctes.

statue de l'apôtre Mahendra et de ses quatre compagnons. On peut trouver cet hommage un peu tardif, soit dit en passant. — Le nom de Mahendra aussi bien que l'existence même des statues nous font penser involontairement aux statues des cinq Indras, qui semblent se rattacher aux Dhyâni-Buddhas d'un côté, et aux cinq Kuçikas, c'est-à-dire Indras, connus à Java, de l'autre ¹.

Il serait assez intéressant de savoir lequel des trois partis religieux a eu la plus grande part dans la translation de la dent et dans l'érection des statues de Mahendra et de ses compagnons. D'après les informations recueillies par Hiuen Tshang pendant son séjour dans l'Inde, les moines du Grand Monastère se tenaient strictement au Hīnayāna, tandis que ceux d'Abhayagiri étudiaient aussi bien le Hīnayāna que le Mahāyāna. Bien que ces expressions ne soient pas heureusement choisies, cette notice n'en contient pas moins une indication que les religieux d'Abhayagiri entretenaient des relations avec leurs frères du continent, et ne pouvaient, par conséquent, rester complètement étrangers aux idées qui prenaient de plus en plus le dessus dans l'Église de l'Inde, c'est-à-dire celles du Mahāyāna, qui s'est toujours efforcé de développer, autant que possible, la dévotion populaire. Tout en supposant que les mesures en faveur du culte extérieur

1. Comp. tome I, p. 324, et plus haut, p. 333. Mahendra est synonyme de Vajrapāni, et c'est aussi le nom d'un Dhyāni-Bodhisatva, fils du Dhyāni-Buddha Akshobhya. L'apôtre Mahendra, lui aussi, est dit le fils du maître des Çramaṇas ou des Buddhas (*Mahāv.* 239). Si l'on ajoute le novice Sumanas aux 5 autres missionnaires, on a les 6 Abhijñās personnifiées (à côté des 5 Abhijñās). Les paroles de l'ancienne poésie mnémorique dans *Sūtra-V.* I. 313, 319 sont conçues de telle façon qu'on y voit encore la trace du caractère mythologique et allégorique des 5 Sages (autrement dits Dhyāni-Buddhas). C'est ainsi qu'on s'explique que les apôtres volent à travers les airs, comme des *hamsas* (parmi lesquels Brahma est le plus élevé) et rapidement comme la pensée; comp. *Maitrī-Upanishad* 6, 34. Dans le macrocosme, Hamsa signifie le soleil, la lune, et les autres phénomènes lumineux; dans le microcosme, les sens; le « Hamsa supérieur » signifie, dans le premier cas, le Soleil, dans le second, la Raison, la lumière intérieure.

384 * auront été dues, avant tout, au zèle des moines d'Abhayagiri, on n'a pas besoin d'admettre que ceux du Grand Monastère se soient élevés violemment contre ces nouveautés : tout en étant des ascètes attachés aux vieilles traditions, ils ne le cédaient à personne pour le culte des reliques et du grand apôtre, dont ils ont transmis si fidèlement à la postérité l'histoire fabuleuse. En outre, l'influence du Grand Monastère ne peut avoir été prépondérante à cette époque. Il est vrai que le roi Buddhadasa (339-368) ¹ fit agrandir le couvent et fit donation aux moines des revenus de deux villages, mais le témoignage non suspect de Fa Hian montre assez que les moines du Mahāvihāra, au commencement du cinquième siècle, n'occupaient plus la première place, ainsi qu'ils l'avaient fait dans l'époque antérieure à Mahāsena. Au moment où ce Chinois séjournait à Ceylan, entre 410 et 414 ² le couvent d'Abhayagiri avait 5,000 habitants, tandis que le Grand Monastère n'en avait qu'un peu plus de la moitié, 3,000. Le premier couvent était de beaucoup le plus magnifique et le plus riche des deux, et c'est au même couvent que la dent du Buddha était transportée lors des processions solennelles ³. Tout ceci tend à confirmer le sentiment que les religieux d'Abhayagiri avaient alors le dessus, et en même temps qu'ils représentaient une tendance apparentée au Mahāyāna.

1. Ce nom signifie : « humble serviteur de Buddha ». De pareils noms en *-dāsa* (sauf quand il s'agit de Çūdras) n'ont été à la mode dans l'Inde qu'après l'apparition de l'Hindouisme proprement dit, lorsque le culte en humilité (*bhakti*) occupa le premier plan. Le Mahāyāna n'est que le pendant bouddhique de l'Hindouisme du moyen âge, né vers la même époque, sorti des mêmes besoins, fruit du même développement historique. Le nom Buddhadasa se trouve déjà dans une inscription datant du règne de Jyeshthātishya, n° 67, dans E. Müller, *Anc. Inscr. in Ceylon*. L'apparition de Buddhadasa comme nom royal vers le milieu du quatrième siècle est un petit détail significatif, qui montre qu'entre le développement de l'Inde et celui de Ceylan il y a un lien indissoluble.

2. *Travels*, 173 (Legge, 102).

3. *Ibid.*, 151, 157, 159 (Legge, 104, ss.).

Durant le séjour de Fa Hian à Ceylan, Mahânâman occupait le trône (410-432). Ce prince, célébré par le voyageur comme « un homme qui croyait sincèrement au Buddha », s'était frayé le chemin du trône en assassinant son frère Upatishya (368-410), * de complicité avec la femme de ce 382 dernier, qui épousa immédiatement après le nouveau roi ¹. Le pieux Mahânâman se rendit très utile envers l'Église en général : il fonda entre autres sur le mont Koṭi un couvent qui dépendait d'Abhayagiri ². La reine, une Malabare, ne semble pas avoir embrassé la doctrine de Çākya, ou bien elle conserva assez d'attachement au culte dans lequel elle avait été élevée, pour faire construire sur le mont Dharmarakshita un monastère pour des moines d'une autre religion (Çivaïtes ou Jâïnas).

C'est sous le règne de Mahânâman que se place l'activité du célèbre Buddhaghosha dans l'île. D'après le récit de tout point enjolivé de la chronique, il était originairement un brahmane, qui aurait été converti à la vraie foi par un certain Père Revata, et que le même Revata aurait amené à étudier et à traduire en pâli l'Atthakathâ, rédigée primitivement en singhalais ³. Le jeune savant passa du continent dans l'île, et s'établit au Grand Monastère. Après avoir donné une première preuve de son savoir en composant le Visuddhi-Magga, une sorte d'encyclopédie du dogme, il reçut la permission de traduire l'Atthakathâ en pâli. Il accomplit cette tâche d'une façon si brillante, que les moines stupéfaits crurent qu'il était le Messie attendu,

1. Upatishya est célébré comme un homme très pieux et comme un observateur du Décalogue; cela veut dire qu'il était un Edouard le Confesseur singhalais.

2. Le *Mahāv.* 250 parle de trois Vihâras sur le mont Koṭi.

3. Voir plus haut, p. 336. D'après le *Mahāv.* 250 et le commentaire, Buddhaghosha était né « près de la terrasse du Bodhi », à Gayâ : hasard singulier pour un personnage, né, non bouddhiste, mais brahmane. D'après les Birmans, il serait né à Thaton en Birmanie; Bigandet, II, 145. Comp. Lassen, *Ind. Alt.* IV, 372.

Maitreya. Après avoir achevé son œuvre, il partit pour l'Inde, ou, d'après un autre récit, pour la Birmanie, afin d'y prêcher la vraie foi. C'est la dernière version qui est la plus vraisemblable, vu que les Birmans suivent le canon méridional, et qu'on a toute raison de croire que c'est de la Birmanie que ce canon s'est peu à peu répandu au Siam, au
 383 Cambodge, etc. ; * encore au onzième siècle, les Bouddhistes du Cambodge appartenaient à la division septentrionale de l'Église ¹.

Dhātusena régna de 459 à 477. Ce prince éminent fit embellir le couvent d'Abhayagiri, et l'enrichit d'une magnifique statue du Buddha, avec des yeux en pierre précieuse, des cheveux en or, et un habit d'étoffe précieuse ². On éleva aussi des statues à Maitreya et à Mahendra, tandis que la dent du Buddha et l'arbre sacré étaient vénérés de la façon la plus solennelle. Le roi montra son zèle pour la pureté de la foi, en prenant des mesures sévères contre les religieux du mont Cetiya, où la vieille hérésie Dharmarucika se montrait de nouveau ; à la demande des orthodoxes, il fit chasser les frères du couvent.

Toutes les actions de Dhātusena n'étaient pas louables. Sa fille ayant été maltraitée par son mari, cousin du roi et général en chef des troupes, il fit, pour se venger, dépouiller de ses vêtements et brûler vive la mère de son gendre, peut-être en imitation du pieux Açoka, au sujet duquel la légende raconte quelque chose d'analogue. Exaspéré par cet acte de cruauté, le général s'entendit avec Kâçyapa, le fils aîné du roi, pour chasser le tyran du trône, et un soulèvement mit bientôt fin au règne de Dhātusena, qui fut, par ordre de

1. Des renseignements confus de Tāranātha, 262, on peut du moins conclure qu'au Tibet on n'avait pas perdu le souvenir de la propagation du Mahāyāna dans l'Indo-Chine. Comp. Lassen, *Ind. Alt.* IV, 710.

2. Non moins magnifique était la statue, au même endroit, que décrit Fa Hian, chap. XXXVIII ; elle était en jaspe, étincelante d'or, d'argent et de pierres précieuses, et tenait à la main une perle d'une valeur inappréciable.

son fils, jeté en prison, où on le laissa mourir de faim ².

L'odieux Kâçyapa finit en 495 par le suicide ³, après avoir 384
eu le dessous dans un combat contre son frère cadet, Maudgalyâna. Le nouveau roi sévit avec la plus grande violence contre les partisans de son prédécesseur, et fit massacrer froidement un millier d'hommes. Il était un Bouddhiste zélé et un grand ami du clergé. C'est sous son règne qu'un cheveu célèbre du Buddha fut apporté dans l'île du continent de l'Inde et conservé dans un Stûpa construit à cette intention ¹.

Vers le milieu du xvi^e siècle (545), on vit renaître un instant l'abominable hérésie Vetuliya, dont on accusa les moines d'Abhayagiri. Le roi, Çilâkala, se décida nettement pour les orthodoxes et prit des mesures sévères. Les écrits hérétiques furent condamnés au feu, et le mouvement se trouva ainsi étouffé dans l'œuf.

Plus d'un demi siècle plus tard, sous le roi Agrabodhi I^{er}, la paix de l'Église fut de nouveau troublée, cette fois par deux moines du diocèse de Jetavana. Ces religieux profondément pervers n'eurent pas honte de répandre la calomnie que les schismes antérieurs avaient été la conséquence de l'inconduite des moines du Mahāvihâra; ils soutinrent obstinément leurs doctrines hérétiques dans leurs propres Nikâyas ³. Le mouvement, cependant, ne semble pas avoir été très important, on n'en entend plus parler plus tard.

Quelque défavorables que soient les couleurs dont les historiens du Grand Monastère dépeignent les iniquités des

3. *Mahāvamsa*, XXVIII, 81 ss.

1. *Mahāvamsa*, XXXIX, 49 ss. — Les cheveux étaient fort recherchés comme reliques, vers cette époque. Au commencement du vi^e siècle, le roi de Siam envoya une ambassade en Chine, afin d'offrir à l'Empereur un cheveu du Gotamide; ce cheveu avait une longueur de 14 pieds. Quelques années auparavant, en Chine même, à Nankin, on avait mis à jour un pareil cheveu en fouillant dans une vieille pagode; il avait une longueur de 12 pieds, était bouclé et indéfiniment allongeable; Beal, *Introd. des Travels*, xxxii.

2. Peut-on conclure de ceci que, vers ce temps, il existait à Ceylan des rédactions divergentes des Nikâyas? Cela semble douteux.

385 dissidents, surtout celles des gens d'Abhayagiri, rien ne montre que les derniers fussent moins zélés pour la Foi que les premiers *. Il ne peut être question chez eux d'une attitude hostile au Dharma. Il en est autrement des conquérants étrangers, le plus souvent des Tamils, qui, par leurs invasions répétées, ont si souvent fait le malheur de l'île si riche et si belle, et qui y ont dominé pendant des temps plus ou moins longs. Cependant, l'inimitié de ces intrus à l'égard de la vraie foi, ne se manifesta pas avant le milieu du ix^e siècle. C'est alors que la ville de Pollanarua ¹, ville qui était alors la capitale de l'île, fut prise par le roi de Madurâ dans le pays de Pândya ; à cette occasion, les ornements sacrés, de même qu'une statue d'or du Buddha et la tasse en pierre précieuse que le Gotamida avait jadis reçue des surveillants des quatre points cardinaux, furent enlevés. On ne dit pas que les ennemis triomphants, qui retournèrent chez eux, après avoir reçu une lourde contribution de guerre et chargés d'un riche butin, se soient rendus coupables de persécution des religieux, ou de violation des monastères. Il est vrai qu'il est question de mauvais traitements infligés aux ecclésiastiques, lors d'une autre invasion des Tamils du Coromandel, au commencement du xii^e siècle.

Ces invasions incessamment répétées d'étrangers, qui, même quand ils ne persécutaient pas les ecclésiastiques, n'en professaient pas moins une autre religion, étaient bien faites pour rendre, aux yeux des vrais Singhalais, la cause de leur nationalité inséparable de celle de leur culte. Les différences entre les sectes s'effaçaient de plus en plus ; les religieux du Grand Monastère, d'Abhayagiri et de Jetavana, quels que fussent les griefs qu'ils pussent avoir, de longue date, les uns contre les autres, n'en étaient pas moins également des enfants de Ceylan et des fils de Buddha, et nous ne

1. On donne comme forme sanscrite : Pulastipura, comme forme pâlie : Pulatthipura.

pouvons donc pas nous étonner d'apprendre que les trois partis se réunirent et finirent par n'en former qu'un seul, celui du Grand Monastère. Cet événement eut lieu en 1161 ².

A cette époque régnait Parākrama-Bāhu I^{er}, le nom le plus brillant dans la longue série des rois de Ceylan. Grand dans la paix comme dans la guerre, * il gouverna son royaume 386 d'une manière digne d'exciter l'admiration de la postérité. Naturellement, nous n'avons à considérer ici que ses actes et ses mesures relatifs à l'Église.

Un de ses premiers soins fut de rétablir l'unité de l'Église : il convoqua à Anurādhapura un synode, où les différents partis se réconcilièrent. Tous ceux qui refusaient de se soumettre, furent mis à la raison par des moyens énergiques. Une fois encore l'esprit de résistance se réveilla à Abhayagiri, mais le Patriarche Kāçyapa réussit à l'étouffer rapidement, avec l'aide du roi ¹.

En outre, le roi régla les revenus des religieux et nomma des fonctionnaires chargés de surveiller les temples et d'avoir soin que les bibliothèques, faisant partie des couvents, fussent fournies des livres religieux nécessaires. En différents endroits, il fit construire 250 maisons conventuelles, qui devaient servir de demeures aux moines et à leurs serviteurs ; on y trouvait de grandes salles, et elles étaient assez vastes pour loger des hôtes de passage. Pour les besoins des religieux d'un rang plus élevé, on fonda huit bâtiments à trois étages, chacun avec une demeure spéciale pour l'abbé ou patriarche. A chacun de ces palais monastiques était jointe une galerie avec les statues des principaux dieux, et une riche bibliothèque. Enfin, le roi fit bâtir une grande tour de douze étages, destinée, entre autres, à loger les visiteurs du temple, venus du dehors, lors des fêtes reli-

2. Bigandet, II, 142, donne, comme nom du prince : Saṅghabodi, ce qui n'était pas le nom véritable, mais le surnom.

1. *Mahāvamsa*, 73, 4-10 ; 78, 5-11.

387 gieuses. * Si les renseignements ne sont pas exagérés, Parâkrama-Bâhu, pendant la durée de son règne (1153-1184) a construit 101 Stûpas, 3,001 petites chapelles, chacune avec une statue, et dressé le plan de 73 Stûpas et de 3,001 galeries contenant des statues:

Inutile de dire qu'on prenait soin, de la façon la plus libérale, des besoins des moines, quant aux vêtements et à la nourriture. On se préoccupait même avec sollicitude du traitement des malades et de l'irrigation des terres appartenant à l'Église. Les intérêts mêmes des quelques brahmanes résidant dans l'île ne furent pas oubliés; le roi fit fonder pour eux un hôpital.

Parâkrama-Bâhu n'était nullement un ennemi de la splendeur extérieure du culte. Une révolte ayant éclaté dans les provinces méridionales, et les insurgés, battus par les troupes royales, ayant pris la résolution désespérée de quitter leur pays en emportant leurs trésors et le pot à aumônes du Buddha, le roi, averti de ce projet par ses espions, mit tout en œuvre pour empêcher un pareil désastre. Il y réussit : la relique fut sauvée et apportée à la capitale par les troupes du roi. Ce fut une vraie marche triomphale, et au moment où l'armée s'approchait de la ville, le roi lui-même, revêtu d'un magnifique costume de cérémonie, s'avança, accompagné de la reine et d'une suite nombreuse, afin de saluer la relique et l'amener solennellement dans la ville. Plus tard, il fit bâtir un Dagob pour l'abriter, dans le voisinage de son palais.

Sous Parâkrama-Bâhu le Grand, l'île était arrivée au comble de la puissance et de la splendeur extérieure. Bientôt elle descendit à pas rapides de cette hauteur un instant occupée. La trop grande prospérité énerva le peuple, ainsi que
388 cela a eu lieu partout et toujours *. Un demi-siècle ne s'était pas écoulé après la mort de Parâkrama-Bâhu, que le pays fut jeté, par la domination étrangère, dans un abîme de misères. « Les habitants de Ceylan », dit en se lamentant un

chroniqueur, « étaient devenus désespérément corrompus, de sorte que les dieux retirèrent leur protection à l'île ; les vices des impies étaient arrivés à un tel point, que, comme châtiement du Ciel, un roi, nommé Mâgha, du Kaliṅga, envahit l'île avec une armée de 24,000 hommes, qui répandit partout la ruine et opprima la religion. » Nombre de Dagobs furent détruits, et les maisons des ecclésiastiques, les chapelles, les temples, transformés en casernes. Le droit et la loi furent piétinés, et la différence des castes honteusement effacée ¹.

Ce triste état de choses dura plus de 20 ans, jusqu'à ce que Vijaya-Bâhu eût réussi à rétablir le gouvernement et la religion indigènes, vers 1250. Ce prince excellent ne fit pas seulement rebâtir les sanctuaires endommagés ou détruits, mais il fit faire en outre de nombreuses copies des Écritures Saintes, de sorte que chaque communauté en obtint une ².

Son fils, Parâkrama-Bâhu III, était un digne successeur de son grand homonyme (1267-1301). Il était célèbre, non seulement comme bon souverain, mais aussi comme auteur et comme savant, profondément versé dans les 18 sciences des brahmanes. Très humain, 'il abolit' dans son royaume la 389 peine de mort et la mutilation des criminels ; il donna une preuve de l'intérêt éclairé qu'il portait à la religion, non en distribuant des aumônes, mais en prenant des mesures pour que les religieux fussent instruits convenablement ³, afin qu'ils pussent à leur tour instruire le peuple et le pénétrer

1. *Mahāvamsa*, 80, 54 ss. — Il est difficile de dire qu'elle était la religion du conquérant ; Knighton, 152, dit qu'il propagea « la religion païenne » ; Lassen suppose que Mâgha introduisit « la religion brahmanique », supposition assez absurde, s'il est vrai que l'envahisseur a aboli les castes. Le chroniqueur se borne à dire que Mâgha était un hérétique. Il était peut-être un Jaina, ou bien un Lokâyata.

2. *Mahāvamsa*, 81, 10 ss.

1. *Mahāvamsa*, 83, 3 ss.

2. Faute de professeurs suffisamment instruits dans l'île-même, le roi fit venir du Dekkhan cinq docteurs capables, parmi lesquels un certain Dharmakīrti ; *Mahāvamsa*, 84, 11 ss.

de principes moraux. On parle avec éloges de sa piété sincère. Lors d'une terrible sécheresse qui avait causé une famine, il ordonna une grande cérémonie religieuse, au cours de laquelle « le dieu Maitreya » et d'autres divinités furent honorés, la dent du Buddha fut montrée au peuple, et des prières pour la pluie furent récitées ³.

390 * L'illustre Parākrama-Bāhu III mourut en 1301. L'histoire de l'Église dans les deux siècles suivants, jusqu'à l'arrivée des Portugais en 1505, est peu intéressante. Lors d'une invasion des Pāṇḍyas, vers 1314, la précieuse dent fut enlevée par les ennemis et emportée au continent, mais rendue peu de temps après. Parmi les princes assez insignifiants qui se succédèrent sur le trône, Parākrama-Bāhu VI (1410-1462) est vanté comme très généreux pour le clergé : pendant son règne, il distribua trente mille costumes monastiques et beaucoup d'autres aumônes.

Nous terminons cet aperçu de l'histoire ecclésiastique singhalaise au moment de l'arrivée des Portugais, à peu près contemporaine avec celle des Mahométans, ou, comme on dit, des Maures. Depuis le commencement de cette nouvelle époque, le Christianisme et l'Islamisme ont fait de nombreux prosélytes, la première religion surtout parmi les classes inférieures et les femmes ¹; mais le Dharma est resté le culte d'une grande partie de l'aristocratie et des personnes de vieux sang singhalais ².

3. *Mahāvamsa*, 87, 1, ss.

1. D'après les propres paroles d'un auteur indigène, cité plus en détail par Knighton, *History of Ceylon*, 235.

2. Cependant, le seul ennemi redoutable que les Portugais aient rencontré à Ceylan, l'héroïque et rusé Rāja-Siṃha, était un brahmane, qui ne cachait pas son aversion pour le Bouddhisme.

- * 2. — HISTOIRE INTÉRIEURE DE L'ÉGLISE INDIENNE. — HĪNAYĀNA 391
 ET MAHĀYĀNA. — LES QUATRES ÉCOLES PHILOSOPHIQUES. —
 NĀGĀRJUNA; SES CONTEMPORAINS ET SES SUCCESSEURS. — ÉTAT
 DES PARTIS AU CINQUIÈME SIÈCLE. — CANON DES MAHĀYĀNISTES.
 — FLORAISON DE LA SCOLASTIQUE BOUDDHIQUE. — ASĀNGA ET
 VASUBANDHU. — DÉCADENCE DE LA SCIENCE ECCLÉSIASTIQUE
 APRÈS DHARMAKĪRTI. — TANTRISME ET MAGIE. — LES QUATRE
 SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES AU NEPĀL. — SÉCULARISATION DE
 L'ORDRE MONASTIQUE DANS CETTE CONTRÉE.

L'histoire intérieure de l'Église indienne après Kanishka est dominée pendant quelques siècles par la lutte entre les partisans du Hīnayāna et de Mahāyāna¹, deux tendances religieuses, auxquelles les autres sectes finirent peu à peu par se rallier. C'est ainsi que les dogmes particuliers des sectes perdirent peu à peu leur signification, à moins qu'ils ne prissent place comme théorèmes dans un des quatre systèmes philosophiques, que les deux partis reconnaissaient comme leurs points d'appui métaphysiques. En outre, les Mahāyānistes jugèrent qu'une défense scolastique de leurs opinions ne suffisait pas : ils composèrent un nouveau canon.

Le Hīnayāna peut être considéré comme une simple continuation de la forme la plus orthodoxe du Bouddhisme ancien. Ses partisans étaient donc les conservateurs, et s'ils ont, eux aussi², développé de nouveaux systèmes métaphy- 392

1. *Hīna* signifie « plus bas, moindre, inférieur » ; *Mahā* : « grand, considérable ». Une telle antithèse ne semble pas flatteuse pour les Hīnayānistes, et l'on peut supposer que la dénomination provient de leurs adversaires. Si c'est vrai, les Mahāyānistes doivent avoir donné à *mahā* le sens de « considérable ». On peut se demander si c'est bien là le sens primitif de *mahā*. En tenant compte des nombreux points de contact entre les Mahāyānistes et les Mahā-sāṅghikas, il serait possible qu'on eût attaché au mot « grand » l'idée de « vaste, large, plus général ». On désigne aussi les Hīnayānistes par le terme de « Crāvakas », c'est-à-dire : « auditeurs, disciples ».

siques, ce n'était qu'afin de pouvoir maintenir, avec autant plus de force, les principes anciens. Le Mahâyâna est une extension du dogme, surtout dans une direction ritualiste, en même temps moins scolastique et plus populaire. Nous laisserons, pour un moment, la parole aux Mahâyânistes eux-mêmes, afin de voir de quelle manière ils défendent leur propre point de vue ¹.

« Les Çrâvakas antérieurs, c'est-à-dire les Vieux Bouddhistes, ne reconnaissent ni un centre de la conscience subjective (*Alaya*) ni les obscurcissements de l'âme; ils n'avaient aucune idée du non-moi dans la nature; ils niaient l'existence des trois corps ² du Buddha, les trois degrés (de sagesse) et ne croyaient pas que le Mahâyâna ³ fût la parole du Buddha. Quant au dernier point, ils (les anciens Çrâvakas) disaient que le Mahâyâna n'avait pas été proclamé par le Buddha, vu qu'il n'était pas contenu dans leurs trois Piṭakas à eux, Çrâvakas; que cette doctrine indique une autre voie de la délivrance, en représentant la récitation des Dhâraṇîs, les bains dans les eaux du Gange, etc. comme des moyens d'effacer les péchés; qu'elle rejette, comme le fait le Vedânta, la série des causes et effets, la foi aux quatre vérités et aux Trois Joyaux ⁴ et qu'elle enseigne, à la façon des Lokâyatas (Épicuriens matérialistes) que tout est vanité. Même si les

1. Vassilief, B. 262.

2. Ces trois corps sont : 1. Nirmâṇa-kâya, le corps de Buddha incarné; 2. Dharma-kâya, le corps abstrait, éternel; 3. Sambhoga-kâya, le corps des bienheureux, qui sont entrés dans l'éternité; Vassilief, B. 127; une théorie un peu différente dans *Voy. des Pél. B.* I, 231; II, 241.

3. Ici le mot signifie : l'essence de la doctrine Mahâyâniste.

4. Ceci est dit d'une façon trop générale, et n'est pas tout à fait juste. Les Nidânas aussi bien que les 4 vérités sont proclamés dans le *Lotus*, un des livres canoniques les plus considérables des Mahâyânistes (p. 109 de la traduction de Burnouf). Il est vrai que celui qui proclama le premier ces principes fut le Sugata Mahâbhijñâjñânâbhibhû, qui a vécu dans un passé infiniment éloigné, à l'origine des temps, et que ces théories sont représentées d'une façon détournée comme des doctrines vieillies; mais dans un autre livre canonique, le *Lalita-Vistara*, c'est bien le Gotamide qui trouve ces formules.

livres du Mahâyâna remontent à l'une des 18 sectes (anciennes), on ne peut les considérer comme la parole du Buddha, vu que, ni lors de la première réunion de l'Écriture bouddhique ¹, ni lors des compilations postérieures, on n'en 393 trouve la moindre trace. L'opinion des Mahâyânistes sur l'éternité du Sambhoga-kâya du Buddha est en contradiction avec la doctrine que ce qui est composé ne peut être éternel ¹. La doctrine de la vie bienheureuse des Bodhisatvas est en contradiction avec l'idée de la misère et de l'impureté de toute chose terrestre. L'opinion d'après laquelle l'esprit du Tathâgata est allié à tous les autres esprits, et que l'intelligence emprunte (sa lumière à l'esprit) est en contradiction avec le dogme de la non-existence de l'âme. D'après la doctrine du Mahâyâna, le Buddha ne s'enfonce pas tout entier dans le Nirvâna, car on prédit aux Arhats qu'ils deviendront un jour des Buddhas; or, ceci est en contradiction avec l'idée du repos (éternel) auquel les Arhats arrivent, comme on l'admet, lors du Nirvâna.

« En outre, les Çrâvakas blâment les Mahâyânistes, parce que ces derniers rabaissent les Arhats, parlent d'un culte dû à des personnes séculières, louent les Bodhisatvas plus que le Buddha lui-même, prétendent que Çâkyamuni n'était qu'une figure apparente; préfèrent la continuelle contemplation et le non-agir ², ainsi que l'absence de causes et d'effets ³, soutiennent que tous les péchés, même les plus

1. Cette objection repose sur la même confusion qu'on trouve fréquemment chez des écrivains européens, qui croient que l'idée « éternité » est identique à celle de « vie éternelle ». Nul homme, versé quelque peu dans le langage figuré des Indiens, ne peut s'imaginer que le terme *Sambhoga-kâya*, pris en lui-même, désigne un corps réel. *Sambhoga* désigne, d'après un dictionnaire indien, entre autres « la doctrine du Jina »; ainsi compris, le concept est identique au Dharma, considéré comme legs du Maître.

2. C'est-à-dire qu'ils mettent la vie contemplative au-dessus de la vie pratique, sans pour cela dénier toute valeur à cette dernière.

3. Ceci semble signifier qu'ils mettent en doute la nécessité et l'inévitabilité des conséquences de nos actions.

graves, peuvent être effacés, rejettent la doctrine des 16 genres des 4 vérités, ne l'admettent au moins pas comme une vérité absolue, etc. Pour toutes ces raisons, ils arrivent à la conclusion que les Mahâyânistes doivent leur origine à un esprit malin, qui a mis par écrit toutes sortes d'absurdités, afin de duper les simples d'esprit. »

394 Les Mahâyânistes se défendent contre ces accusations *, en soutenant que leur doctrine a un caractère extraordinaire et, pour cette raison, ne pouvait être accessible aux compilateurs ordinaires ¹ des Sûtras, qu'il fallait pour cela l'intervention de Bodhisatvas, comme Samantabhadra, etc. Ils montrent que leur doctrine doit être mise sur la même ligne que le Mahâvastu des Mahâsânghikas, livre dans lequel il est déjà question des dix degrés des Pâramitâs ². Ils ajoutent que deux subdivisions de cette secte principale, les Pârva- et Aparaçailas, possédaient, rédigés dans un dialecte prakrit, les Sûtras de la Prajñâ-Pâramitâ et d'autres Sûtras du Mahâyâna.

Les Mahâyânistes soutiennent en outre qu'ils sont des Bouddhistes au même titre que les Çrâvakas, puisqu'ils regardent le Buddha comme leur maître, que leur doctrine n'est pas en contradiction avec l'essence de sa doctrine, et qu'elle ne s'écarte pas non plus des quatre règles, au sujet desquelles tous les Bouddhistes sont d'accord. Les 16 genres de vérités des Çrâvakas, de même que la série des causes et des effets ne peuvent avoir qu'une vérité relative, mais dans les considérations métaphysiques les plus élevées, on a besoin d'autres

1. C'est-à-dire très médiocres.

2. Les dix degrés de l'état de Bodhisatva sont décrits en détail dans *Mahâvastu* (éd. Sénart, I, p. 63-192); les noms donnés dans ce texte sont; Durârohâ, Baddhamânâ, Pushpamañjitâ, Rucirâ, Citravistarâ, Rûpavattî, Durjayâ, Janmanideça, Yauvarâjyabhûmi, Abhishekabhûmi. — Des noms entièrement différents sont donnés dans le Daçabhûmiçvara, à savoir: Pramuditâ, Vimalâ, Prabhâkari, Arcishmati, Sudurjayâ, Abhimukhi, Dûraṅgamâ, Acalâ, Sâdhumati, Dharmameghâ (*J. R. A. S.* 1875, p. 4); comp. Vyâḍi, dans la note sur Hemacandra (éd. Bôhtlingk et Ricu, p. 316).

dogmes que celui de la Misère, — d'autant plus qu'on peut dire des Çrâvakas aussi qu'ils reconnaissent une vérité relative et une vérité supérieure. Le dogme de la révélation surnaturelle du Buddha est une conséquence inévitable de la nécessité d'expliquer les miracles que les Çrâvakas eux-mêmes attribuent à Çâkyamuni dans sa carrière historique³. Comment eût-il pu agir ainsi, s'il n'avait été qu'un simple mortel? Quant à l'effacement des péchés, * par des bains 395 dans le Gange et autrement, on l'a permis comme une manifestation de piété, ou par indulgence.

A chacun des deux grands partis religieux se rapportent deux écoles philosophiques : celles des Vaibhâshikas et des Sautrântikas se rattachent au Hinayâna, celles des Mâdhya-mikas et des Yogâcâras au Mahâyâna.

Les Vaibhâshikas, aussi bien que les Sautrântikas, sont réalistes⁴ : les deux écoles reconnaissent l'existence réelle du monde extérieur, mais, tandis que les premiers soutiennent que seuls les objets de la perception immédiate existent, les seconds admettent que les objets ne sont connus que comme des images et dans l'esprit. Les Vaibhâshikas divisent les substances en éternelles et en non-éternelles; dans cette dernière classe on range tout ce qui est composé. Les Sautrântikas distinguent le composé du non-composé; les cinq Skandhas appartiennent à la première classe; à la seconde, toutes les idées abstraites, lesquelles, cependant, ne sont pas considérées comme des substances.

3. Quand un homme comme Hiuén Thsang, bien que Mahâyaniste lui-même, s'exprime souvent comme s'il considérait Çâkyamuni comme un mortel ordinaire, il ne faut pas perdre de vue, qu'il parle, absolument de la même façon, de Çiva et d'autres dieux. C'est ainsi, par exemple, qu'en décrivant la grande statue de Çiva à Bénarès, il dit qu'en voyant le Dieu, on ressent un respect sacré « comme s'il vivait encore ». *Mém.* I, 351. — Les Mahâyanistes pourraient même invoquer l'autorité du Buddha lui-même, qui déclare expressément, en réponse à une question qu'on lui fait, qu'il n'est pas un homme, *Ânguttara-Nikâya*, II, p. 38.

4. Vassilief, B. 226-286; Çânikara sur le *Brahma-Sûtra*, 2, 2, 18, ss.; *Sarva-darçana-Saṅgraha*, 9-24.

Chacune de ces écoles a sa théorie particulière sur l'Écriture Sainte. Les Vaibhāshikas nient absolument l'autorité des Sūtras, et ne reconnaissent que celle des Abhidharmas². On pourrait les appeler les rationalistes du Bouddhisme. En conséquence, ils considèrent le corps de Çākyamuni comme celui d'un homme ordinaire, qui, après avoir atteint l'état de Buddha, obtient le Nirvāṇa relatif³, et, après sa mort, le Nirvāṇa absolu, le Néant. Ce qu'il y avait de divin dans le Buddha se réduisait à ceci, qu'il savait tout de lui-même et n'avait pas besoin de rien apprendre des autres.

Les Sautrāntikas refusent toute autorité aux Abhidharmas et s'en tiennent aux Sūtras⁴. Leur Buddha est celui de l'Écriture Sainte, doué de dix forces (*Daṣabala*), de quatre certitudes, de trois sortes de méditation⁵, et de la pitié universelle⁶.

Le nom de Vaibhāshikas, d'après des auteurs bouddhiques plus récents, s'appliquerait en général à tous les Vieux Croyants et aux 18 sectes⁷. Sous cette forme l'affirmation peut difficilement être juste, vu qu'aucune secte ancienne, à ce qu'on sache, ne rejetait l'autorité du Sūtra-Piṭaka. Néanmoins, il pourrait y avoir quelque vérité au fond de cette opinion. Le terme Vibhāshā, d'où les Vaibhāshikas tirent leur nom, est, en effet, synonyme de Vibhāga, pâli: Vibhaṅga, c'est-à-dire « explication ». Vaibhāshika et Vibhajjavādin signifient donc la même chose⁸. Or, nous savons que le parti présenté comme orthodoxe dans l'Église singhalaise, imposa le Vibhajjavāda comme pierre de touche de l'orthodoxie, lors de son troisième Concile, non-canonique. Cette doctrine

2. Vassilief, B. 90.

3. Autrement dit: Jīvanmukti.

4. Comp. Tāranātha, 56.

5. Cette liste des 18 marques spirituelles du Buddha est une variante de celle qu'on trouve à la fois chez les Méridionaux et dans le *Lalita-Vistara*; comp. t. I, 271; 301; 412.

6. Vassilief, B. 266.

7. *Vibhajya* dérive de la même racine que *Vibhāga*.

Vibhajjavâda est purement métaphysique, et, bien qu'on n'ait pas rejeté expressément le Vinaya-Piṭaka et le Sutta-Piṭaka — les deux seuls recueils mentionnés lors des deux premiers Conciles — ces deux parties de l'Écriture n'en sont pas moins considérés comme secondaires, et l'on voit paraître subitement un traité sur l'Abhidharma, le Kathāvattu, proclamé par le président même de l'assemblée, Tishya Maudgaliputra, qui descendit parmi les hommes, du haut du monde éthéré de Brahma, expressément en vue de cette doctrine. Le livre, qui correspond chez les Septentrionaux au Kathāvattu, est attribué à Vasumitra, le chef des Bodhisatvas, lors du troisième concile des Septentrionaux ⁴. Les deux notices ont tout l'air de n'être que des variantes d'une seule et même fable dogmatique, bien qu'il soit actuellement impossible d'indiquer les faits qui ont donné lieu à la fiction ^{*}. Nous sup- 397

posons qu'à une certaine époque, entre Açoka et Kanishka, une secte purement rationaliste, ou, si l'on veut, Abhidharmiste, est devenue assez puissante pour faire admettre l'Abhidharma, au lieu du Vinaya et des Sûtras, comme centre de gravité de l'orthodoxie dogmatique; pas assez puissante, cependant, pour pouvoir ou oser ajouter à Ceylan le compte-rendu du troisième concile, reconnu par elle (celui qui eut lieu sous Dharma-Açoka), aux récits canoniques dans le Vinaya; de sorte qu'elle dut se contenter de déclarer que le Buddha lui-même était un Vibhajjavâdin. Les Vibhajjavâdins septentrionaux, autrement dits Vaibhâshikas, prirent la liberté de rejeter tout le Sûtra-Piṭaka.

Tandis que nous considérons le système des Vaibhâshikas comme une suite de celui des antiques Vibhajjavâdins, nous croyons que la doctrine des Sautrântikas est un développement systématique de celle des Sûtravâdins et de quelques

4. On dit que les Vaibhâshikas considèrent comme autorité principale le livre Vaibhâshya. Ce livre correspond, au moins pour le titre, au livre Vibhânga de l'Abhidharma méridional.

sectes qui s'y rattachaient étroitement ¹. Les Sûtravâdins sont, d'après la liste singhalaise la plus ancienne, des descendants éloignés des Sthaviras (Vieux Croyants), bien que, sur quelques points, ils se soient écartés de la doctrine véritable et orthodoxe des Anciens, de même que les sectes apparentées des Saṅkrântikas et Sarvâstivâdins. Les moines du Mahāvihāra se présentent comme les représentants les plus purs du Sthaviravāda, tandis qu'en réalité, comme nous avons essayé de le démontrer, ils ne peuvent être considérés que comme des branches plus jeunes du vieux tronc, et qu'ils sont plus particulièrement des Vibhajjavâdins. Comme il était de l'intérêt des Vibhajjavâdins singhalais de ne pas être considérés comme des partisans d'une secte, — ce qui, à leurs yeux équivalait à la désignation de schismatiques — leur division des 18 sectes mérite moins de confiance que celle qu'on trouve chez les hétérodoxes Mahāsāṅghikas, * en tant que ceux-ci ne sont pas eux-mêmes intéressés à la question. Or, les Mahāsāṅghikas divisent les 18 sectes non en deux, mais en trois groupes principaux : 1. Sthaviras ; 2. Mahāsāṅghikas ; 3. Vibhajjavâdins. Aux Sthaviras se rattachent les Sautrântikas — les Sûtravâdins des Singhalais ; les Vibhajjavâdins forment un groupe principal auquel appartiennent les Maṅgâsakas, les Kâçyapîyas, les Dharmaguptakas et les Tâmrâçâtîyas. Le principe sur lequel repose la division adoptée par les Mahāsāṅghikas, est in-

1. Târan. 274 représente les Sautrântikas comme une branche des Tâmrâçâtîyas qui, d'après lui, sont identiques aux Uttariyas et Saṅkrântikas, mais, d'après d'autres autorités, ces sectes diffèrent entre elles ; voy. l'Appendice, et comp. Vassilief, 113. Comme la liste la plus ancienne, celle du *Dīpavaṃsa*, 545, donne les Sûtravâdins comme une branche des Sarvâstivâdins (Réalistes), et que, dans l'énumération donnée par les hétérodoxes Mahāsāṅghikas, les Sautrântikas sortent immédiatement des Réalistes, les deux listes s'accordent si l'on identifie les Sautrântikas et les Sûtravâdins. Les listes de Târanâtha omettent entièrement les Sûtravâdins, et déjà pour cette seule raison, on ne peut les considérer comme exactes, vu qu'elles contredisent l'autorité la plus ancienne.

connu, et l'on n'a pas le droit de conclure qu'ils tenaient les Vibhajjavādins et les sectes qui en descendaient, Mahtçāsakas, etc., pour moins orthodoxes que les Sthaviras et les embranchements de ce groupe, les Sarvāstivādins et Sautrāntikas. Il est fort possible que par cette classification on ait voulu mettre en lumière le fait que les Vibhajjavādins et leurs descendants étaient des rationalistes, les Sthaviras et leurs descendants des partisans de la doctrine telle qu'elle était contenue dans l'Écriture Sainte, à l'exclusion des 7 Abhidharmas ¹.

Les sectes dans lesquelles il faut chercher l'origine des Vaibhāshikas et des Sautrāntikas existaient déjà avant Kanishka, mais le développement systématique de leurs principes, puisés dans différentes parties de l'ancien canon, date du temps où les deux écoles se sont posées en adversaires de la nouvelle tendance, représentée par les Mādhyamikas et les Yogācāras. On n'a pas encore recherché quels changements furent faits par les Vaibhāshikas dans les Abhidharmas.

Nettement opposés aux philosophes réalistes du Hinayāna sont les idéalistes, Yogācāras et Mādhyamikas, les défenseurs du Mahāyāna. Ces deux écoles sont parfois prises l'une pour l'autre et chacune d'elle représente plusieurs variétés de doctrine, de sorte qu'il est difficile d'indiquer brièvement les traits principaux des deux systèmes. En général, on peut dire que les Yogācāras reconnaissent l'existence de la faculté de connaissance dans l'intelligence, de l'enchaînement des pensées ²; ^{*} d'après quelques-uns d'entre eux, les pensées ont 399 quelque chose de vrai; d'après d'autres, elles n'ont rien de vrai. Les Mādhyamikas dénie l'existence réelle de toute chose; leur devise est « tout est vanité », ce qui revient à

1. On peut nier l'authenticité des 7 traités sur l'Abhidharma, et pourtant reconnaître que les principes développés dans ces traités sont orthodoxes.

2. C'est pourquoi on les nomme Vijñānavādins, partisans de la théorie de l'intelligence.

reconnaître une existence purement apparente. Il y a cependant des Mādhyamikas qui reconnaissent la conscience, mais nient tout le reste. Parmi les Mādhyamikas, on compte aussi les Svatantrikas, qui admettent que « chaque chose devient » ou « existe d'elle-même. »¹.

La différence essentielle entre le système des Yogâcâras et celui des Mādhyamikas peut s'exprimer ainsi : les premiers reconnaissent l'existence d'une série de pensées, qui, prises dans leur ensemble constituent ce qu'on appelle intelligence, faculté de connaissance; les derniers ne nient pas chaque pensée considérée à part, en tant que phénomène, mais ils posent que le phénomène est une apparence, et l'apparence un non-être, de sorte que, tout en admettant le phénomène, ils concluent que le phénomène *n'est pas*.

Le système des Mādhyamikas est le développement le plus conséquent du point de vue idéaliste du Bouddhisme, de la théorie du Nom et de la Forme. En un mot, c'est la forme bouddhique du Vedânta scolastique.

Les Yogâcâras, c'est-à-dire « étudiants du Yoga », s'accordent en ceci avec les Yogins de l'école de Patañjali, qu'ils reconnaissent l'existence des phénomènes spirituels; ils s'en écartent, en tant qu'ils nient l'existence des choses en dehors de l'esprit.

La première floraison du Mahâyâna est attribuée, d'après toutes les sources connues, à l'influence de Nâgârjuna, le fondateur du système des Mādhyamikas². On ajoute cependant qu'il avait un précurseur dans le brahmane Râhula ou Râhula-Bhadra, connu aussi sous le nom du Grand Brahmane ou Çri-Saraha, qui aurait exercé à Nâlandâ les fonctions de professeur³. Ce savant brahmane * aurait été initié

1. Vassilief, B. 288, 309; Çâṅkara, pass. cité; *Sarvadarçana*-S. 22, 24.

2. Târanâtha, 69; comp. 61; *Lebensb.* 310.

3. Comme Fa Hian, qui visita Nâlandâ au commencement du cinquième siècle, ne parle pas d'une université en cet endroit, on peut admettre que toute

à la doctrine par le Sage Kṛṣṇa, qu'il ne faut pas confondre, dit Tāranātha, avec cet autre Kṛṣṇa ou Kāla, qui est mentionné dans la liste des patriarches ou docteurs principaux. Cependant c'est à Ganeça et à d'autres Dieux supérieurs que le grand brahmane eut les plus grandes obligations; c'est d'eux, en effet, qu'il reçut les Sûtras et Tantras du Mahāyāna ¹. Ces légendes contiennent, d'après nous, l'aveu dissimulé du fait que la Bhagavad-Gītā, révélée par Kṛṣṇa, a exercé une certaine influence sur les Mādhyamikas, mais que le Çivaïsme a eu une part encore beaucoup plus grande dans le développement du Mahāyāna en général. Nous verrons tantôt, par nombre de faits, combien les Çivaïtes et les Mahāyānistes sont étroitement apparentés ².

Pour en revenir à Nāgārjuna, ce grand personnage ecclésiastique ³, né dans le Berar, du temps du Concile sous

mention de Nālandā comme une université célèbre, avant le milieu du cinquième siècle, est un anachronisme.

1. Tāranātha, 66; 69; 105. Il y a, chez le même auteur, p. 93, une version singulièrement différente, d'après laquelle Rāhula-Bhadra aurait été un Çōdra et élève d'Ārya Deva.

2. Les points de ressemblance entre la Bhagavad-Gītā et le Lotus sont nombreux, mais ils trahissent plutôt une origine commune, qu'un emprunt direct. Par exemple : Çākyamuni s'appelle le père du Monde, qui délivre ses enfants chéris du Samsāra; qui, bien que siégeant toujours, en réalité, sur le Pic du Vautour, semble, pour le bien du monde, se promener parmi les hommes; *Lotus*, XXV, st. 6; 10; 20; comp. *Bhag.* IV, 6; IX, 17; XI, 43; XII, 7. Buddha est égal (*sama*) pour tous les êtres, *Lotus* V; comp. *Bhag.* IX, 29; XII, 13. Çākyamuni, afin de donner une preuve de son pouvoir miraculeux, étend sa langue jusqu'à l'extrémité de l'Univers, *Lotus* XX; Kṛṣṇa (Vishṇu) fait la même chose, *Bhag.* XI, 30; l'idée qu'il y a plusieurs degrés d'une vie pieuse et sage (*Lotus* III), se trouve aussi *Bhag.* XII, 12.

3. Tāranātha dit de lui (p. 69): « toutes les écoles le reconnaissent pour leur chef. » Ceci rappelle le titre de « Père de l'Église pour toute la terre » donné à Sarvakāmin (voir plus haut, p. 255). Dans la *Rāja-taraṅginī*, 173, Nāgārjuna est appelé un Bodhisatva *ekabhāntīvara*. Ce dernier pourrait signifier: « seigneur unique de la terre », mais aussi « seigneur d'un degré ». Les propriétés d'un Bodhisatva du premier degré sont décrits d'une façon aussi détaillée que confuse dans le *Mahāvastu*, édit. Senart, I, p. 18-84. Le nom de Nāgārjuna est célébré encore aujourd'hui par les bardes du Kashmir, selon Bühler, *Indische Studien*, XIV, 408.

Kanishka, fut un disciple du brahmane Rāhula-Bhadra et le fondateur du système Mādhyamika. A l'âge de 60 ans, il mourut et atteignit le ciel Sukhāvati ⁴. Comme ses princi-
 401 paux disciples, " auxquels la renommée attribuait la propaga-
 tion des idées Mahāyānistes dans l'Inde, on nomme Ārya
 Deva, Nāgabodhi, Buddhapālita, etc.

Supposons que Nāgārjuna soit né vers l'an 160 après J.-C., et qu'il soit mort après avoir été moine pendant soixante ans, il ne sera pas impossible, comme nous l'avons déjà remarqué, qu'il ait connu le Singhalais Deva. A ce point de vue, le récit que nous venons de résumer n'aurait rien d'in vraisemblable. Au contraire, les traditions chez Tāranātha ont le caractère d'allégories ou de contes. En effet, d'après ces récits, Nāgārjuna aurait atteint un âge de 600 moins 71 ou de 600 moins 29 ans, dont il aurait passé 200 ans dans l'Hindoustan propre, 200 dans le Midi, et 129 ou 171 sur le mont Çri-parvata ¹. Hiuen Tshang le nomme une des lumières du monde à côté de Deva, de Kumāralabdha et d'Açvaghosha ².

Dans la masse des légendes qui circulent sur Nāgārjuna, il y a probablement plus de vérité qu'il ne semble au premier abord ; il s'agit seulement de rechercher quelle sorte de vérité ces récits ont voulu transmettre à la postérité, et il n'est pas facile de le deviner. Nous ne nous arrêterons ici qu'à quelques détails de sa biographie ³. D'abord, le séjour du prélat « que toutes les sectes reconnaissent comme leur chef », sur le

4. *Lebensb.* 310. Sukhāvati est le ciel d'Amitābha. En sa qualité de Bodhisatva, Nāgārjuna ne put atteindre le Nirvāṇa, car celui-ci n'existe que pour les Buddhas et les Arhats. — Les Mādhyamikas conséquents nient même l'idée de Nirvāṇa qui, d'après eux, n'est qu'une conséquence de l'aveuglement; Beal, *Catena*, p. 125.

1. Tāranātha, 15. Une autre autorité, Bodhibhadra, lui fait atteindre l'âge de 100 ans; Vassilief, *B.* 318.

2. *Mém.* II, 214.

3. Vassilief, *B.* 210. Les biographies de Nāgārjuna, Deva et Açvaghosha existaient déjà avant les années 387-418 de notre ère, car à cette époque elles furent traduites en chinois. Une biographie en Kashmirien est mentionnée par Bühler, *Indische Studien*, XIV, 408.

mont Çriparvata. Il y a plusieurs montagnes de ce nom : l'une, dans le Kashmir, était un séjour de moines çivaïtes ; l'autre, dans l'Inde méridionale, était encore plus renommée à cause du sanctuaire de Çiva qui s'y trouvait et qui portait le nom de Mallika-Arjuna ⁴. En second lieu, les Bouddhistes racontent que, cent ans après sa mort, on érigea des temples en son honneur, *partout* dans l'Inde méridionale. En troisième lieu, les Hinayânistes lui attribuent le livre canonique Prajñâ-Pâramitâ. Quand on se rappelle que Prajñâ * est la 402 Nature, l'aspect féminin de Çiva, en un mot, Durgâ ; que des écrits d'une telle étendue sont d'ordinaire attribués au Temps, plus ou moins personnifié ; que la Prajñâ-Pâramitâ et autres écrits du canon Mahâyâniste sont apparentés à la littérature des Tantras, sur laquelle nous reviendrons ; que les Tantras sont censés révélés par Çiva, ce qui distingue nettement ces écrits du Mahâ-Bhârata et autres ouvrages brahmaniques ¹ ; alors on arrive à la conclusion que presque tout ce qu'on raconte de Nâgârjuna, ne se rapporte pas à un moine du deuxième siècle, mais à Çiva. Le Nâgârjuna idéal fonda le Mahâyâna, comme Çiva fonda l'Hindouisme, la religion qui n'était pas seulement destinée aux Âryas, mais à la foule.

Du Nâgârjuna historique, on sait peu de chose. Les ouvrages qu'on lui attribue dans sa biographie ancienne,

4. *Râja-taraṅgiṅī*, 3, 271 ; 4, 390. Le Dr. Fitz-Edward Hall dans la préface de la *Vâsavadattâ*, 11.

1. Par Brahmanisme nous entendons la forme religieuse prédominante depuis la fin de l'époque védique jusqu'au premier développement de l'Hindouisme, dans les premiers siècles de notre ère. Le Brahmanisme plus ancien, qui vient immédiatement après l'époque védique, est représenté par les Brâhmaṇas et les Upanishads ; le Brahmanisme plus récent, par les parties les plus anciennes du Mahâ-Bhârata et de Manu. Le Bouddhisme plus ancien correspond au Brahmanisme plus récent et est sorti des mêmes sources ; le Mahâyâna correspond à l'Hindouisme. De même que le Bouddhisme plus ancien, quelque peu modifié, s'est maintenu par ci et par là jusqu'à nos jours, de même, dans plusieurs familles brahmaniques, le Brahmanisme s'est conservé, au moins dans ses formes extérieures.

sont perdus ; il est vrai qu'il y a d'autres écrits, qui portent maintenant son nom.

L'histoire d'Ārya Deva est aussi rattachée à celle de Mahādeva. La ressemblance des noms peut avoir été la cause de ce fait. On le considère comme l'auteur de quelques écrits de polémique de peu d'étendue.

La troisième lumière du monde, le Bhadanta ² Kumārabhādhya, qui brillait en Occident en même temps que Nāgārjuna, était le fondateur reconnu de l'école des Sautrāntikas. Ce qu'il y a de plus intéressant dans ce renseignement, c'est
403 la théorie que l'école des Sautrāntikas serait née * en même temps que celle des Mādhyamikas. Il est difficile de décider jusqu'à quel point cette théorie est vraie, d'autant plus que Tāranātha fait vivre le Bhadanta, qu'il appelle Kumārabhādhya, du temps de Kālidāsa, donc au vi^e siècle, peu de temps avant l'époque où Mahomet se posa en prophète ¹. En face de récits aussi contradictoires, il est difficile d'arriver à une conviction. Nous avons déjà parlé plus haut de la quatrième lumière du monde, Aṣṭvaghosha.

Comme maîtres parmi les Vaibhāshikas on nomme avec éloges les Bhadantas Dharmatrāta, Ghoshaka, Buddhadeva et Vasumitra. Le premier, né dans le Gāndhāra, est connu comme un des quatre ornements de l'école des Vaibhāshikas. S'il est vrai qu'il a été un disciple de Deva, il doit avoir fleuri dans la première moitié du iii^e siècle. On lui attribue le livre Mahā-Vibhāshā. Quelques-uns le considèrent comme l'auteur d'une anthologie d'effusions lyriques du Seigneur,

2. Le titre de Bhadanta, qui appartenait originellement aussi bien aux moines Jains et aux Ājivikas qu'aux fils de Śākya, semble, dans l'époque qui nous intéresse ici, avoir été appliqué particulièrement aux Sautrāntikas (Burnouf, *Introd.* 567), bien qu'on trouve aussi ce titre donné à des Vaibhāshikas.

1. D'après l'historien tibétain (79) le prophète arabe s'appelait réellement Kumārasena, et était un Sautrāntika très savant, mais incrédule, qui, après avoir été expulsé de la communauté, prit le nom de Mamathar, se livra à la magie avec l'aide du diable, etc.

intitulée Udānavarga ². D'après Hiuen-Thsang, il était l'auteur d'un Samyuktābhidharma-Çāstra ³.

On sait peu de chose sur Ghoshaka (ou Goshaka) et Buddhadeva. Le premier aurait vécu à Bénarès ; le second était un Bhadanta du pays des Tokhars ou Turcs. Hiuen Thsang mentionne un certain Ghosha, comme doué des quatre propriétés distinctives d'un Arhat, mais ajoute qu'il était un contemporain d'Açoka ⁴.

Vasumitra, originaire de Maru, est distingué expressément du président homonyme du troisième Concile, et d'un autre Vasumitra, qui aurait vécu au vi^e ou vii^e siècle. D'après Tāranātha, celui dont il s'agit ici aurait fleuri sous le fils de Kanishka ⁵.

* Les nuages, qui nous dérobent les luttes des partis, ne 404 commencent à se lever qu'au v^e siècle, grâce au Chinois Fa Hian. Ce pèlerin s'est donné la peine de réunir des données de statistique au sujet de la population des couvents, dans les pays qu'il a visités, et il manque rarement d'indiquer en même temps à quel parti appartenait les religieux. En prenant pour base les chiffres qu'il donne, on arrive au résultat que les Hinayānistes avaient alors la majorité, mais une petite majorité. Comme le Mahāyāna était déjà alors dans un état florissant, même hors de l'Inde, entre autres en Chine et dans le Khotan, nous pouvons en conclure que la nouvelle tendance avait fait, dans l'espace de trois siècles environ, des progrès gigantesques, et était sur le point de dépasser les Çrāvakas.

Le récit du voyageur chinois contient en outre des détails importants sur les habitudes spéciales aux deux partis.

2. Cet ouvrage a été traduit en tibétain, et du tibétain en anglais, par Rock-hil. C'est le pendant du Dhammapada en pâli.

3. Tāranātha, 67, 297. *Voy. des Pèl. B. II*, 105, 119. Vassilief, 50, 270.

4. Tāranātha, 4, 61, 67. Vassilief, B. 50, 266, 281. Burnouf, *Introd.* 567. *Voy. des Pèl. B. II*, 159.

5. Tāranātha, 60, 68.

En parlant de la ville de Mathurá, il raconte que les partisans de l'Abhidharma rendent un culte religieux à l'Abhidharma-Piṭaka; ceux du Vinaya, au Vinaya-Piṭaka; mais que les Maháyánistes, au contraire, vénèrent la Prajñá-Páramitá, Mañjuçrī et Avalokiteçvara ¹.

Non moins curieux sont les détails que le pèlerin donne sur les deux couvents de Pátaliputra, avec une population totale de six à sept cents moines. S'arrêtant dans l'un des deux couvents — celui des Maháyánistes — le voyageur se procura une copie du règlement d'après la rédaction des Mahásánghikas. Il déclare, un peu naïvement (probablement sur l'autorité des moines) que cette rédaction était la même que celle qui avait été approuvée par le premier grand Concile, celui qui s'était réuni du temps du Buddha lui-même. Il remarque, en outre, que les 18 sectes ont chacune son propre chef; qu'elles sont d'accord en admettant les Trois Joyaux, bien qu'elles diffèrent sur des points secondaires du dogme, et aussi par la sévérité plus ou moins grande
405 avec laquelle elles appliquent les règles de conduite *. La rédaction du règlement dont nous venons de parler passait « généralement » pour la plus correcte et la plus complète ¹.

Tout ce que le pèlerin dit (ou répète) au sujet du premier Concile a pour nous peu de valeur; nous sommes là-dessus mieux instruits par d'autres sources. Ce n'est pas là que se trouve l'intérêt de son récit naïf, mais dans la conclusion qu'on peut en tirer, à savoir que les Maháyánistes du couvent étaient des Mahásánghikas. Ceci nous confirme dans l'opinion que des liens étroits rattachaient les Maháyánistes aux Mahásánghikas; nous avons vu, en effet, que les premiers avaient conscience de cette filiation.

Fa Hian réussit à se procurer une autre copie du règlement. Elle contenait la rédaction des Sarvástivádins, qui

¹ *Travels*, 59.

¹ *O. c.* 142.

étaient rangés parmi les Vieux-Croyants et les orthodoxes. Ces Sarvāstivādins de Pāṭaliputra étaient tellement « vieux jeu », qu'ils transmettaient le règlement par voie orale, comme les Brahmanes le font encore aujourd'hui pour les Vedas.

Du temps du voyageur chinois, le Mahāyāna était complètement développé : il avait, en partie, ses propres objets de culte et reconnaissait comme le plus saint de ceux-ci, la Prajñā-Pāramitā. C'est par le livre de ce nom que s'ouvre le canon Mahāyāniste, qui, bien que composé, en grande partie, d'éléments plus anciens, a subi tant de modifications et d'interpolations, qu'on peut le considérer comme une nouvelle révélation, rédigée en vue des besoins de l'époque. Certains ouvrages de ce canon sont si peu nouveaux, qu'on rencontre, presque à chaque page, des passages en vers ou en prose, qui se retrouvent à peu près mot à mot dans le canon pâli. Un livre de ce genre est le Lalita-Vistara, qui n'est, au fond, qu'une rédaction spéciale d'un écrit qui existait déjà, sous d'autres titres, chez quelques sectes plus anciennes ². Un autre ouvrage ³, le Daṣabhūmiṣvara, correspond, pour 406 l'essentiel, à une division du Mahāvastu (I, 76 ss.) des Mahāsāṅghikas.

En énumérant les livres canoniques les plus remarquables ¹, nous commencerons par les neuf livres principaux que les Népalais appellent les Neuf Dharmas (abréviation de Dharma-paryāyas).

2. Les Mahāsāṅghikas l'appelaient « Les Grandes Actions »; les Sarvāstivādins (orthodoxes) « La Grande Magnificence »; les Kācyapīyas (également orthodoxes), « La Préhistoire du Buddha »; les Dharmaguptas « Les Renaissances du Buddha Çākyamuni »; les Mañicāsakas « Le Fond du vase du Vinaya »; la rédaction d'après laquelle a été faite la traduction chinoise avait pour titre : Abhinishkramaṇa-Sūtra, c'est-à-dire : Sūtra du Renoncement au Monde, Vassilief, B. 114.

1. Du temps de Hiuen Tshang, on ne comptait pas moins de 124 écrits, faisant partie de ce canon (*Vie*, 295); dans le dictionnaire Mahāvvyutpatti, § 65, on trouve une liste de 86 titres.

1. Prajñā-Pāramitā, la Parfaite Sagesse. — Par cette sagesse, on entend la toute-puissante Mère-Nature, la somme de toutes les forces spirituelles et physiques de la matière. Elle est, au figuré, la déesse de la Nature, et par conséquent une abstraction de l'ensemble des phénomènes. Phénomène et apparence, illusion, *māyā*, sont des termes qui, chez les idéalistes indiens, reviennent au même, de sorte que Prajñā et Māyā expriment la même idée ². La Prajñā est — c'est là le fond de la doctrine — « la productrice de tous les Tathāgatas, la mère de tous les Bodhisatvas. Pratyekas et disciples ». Quand elle passe de l'état de repos — c'est-à-dire d'abstraction, — à celui de mouvement, on voit paraître d'abord le Buddha, c'est-à-dire l'intellect actif, pour se réunir d'abord à elle; de cette union naît le monde de l'expérience. C'est ainsi que Prajñā est à la fois la mère et la femme du Buddha ³. Ce matérialisme idéaliste, loin d'être nouveau, quant à son principe ou même quant à sa forme, se perd dans la nuit des temps, et, pour ce qui concerne les Bouddhistes en particulier, déjà dans la forme la plus ancienne, à nous connue, de sa légende, le Gotamide est le fils de Māyā, autrement dit Prajñā, et le mari de Yaçodharā, c'est-à-dire au fond de la Terre-Mère, qu'on identifie avec la Nature et la Matière — *Upāya* disent les Mahāyānistes. Il existe plusieurs rédactions de la Prajñā-Pāramitā, dont la plus longue compte 100 mille, la plus courte 100 couplets; les Népalais et Tibétains considèrent comme particulièrement sacrée la rédaction en 8,000 vers ⁴.

407 * 2. Saddharma-Puṇḍarīka, le Lotus du bon (ou véritable) Dharma (et : de l'existence réelle). Ce livre, particulièrement sacré, qui, dans les temples chinois, est toujours placé

2. A un autre point de vue encore, les deux termes se touchent, *māyā* signifient « ruse » et *prajñā* « sagesse ».

3. Hodgson, *Ess.* 56, 61, 72.

4. Comp. Vassilief, *B.*, 145-193, où l'on traite d'une façon détaillée du contenu des livres canoniques.

sur la table devant les idoles, contient principalement une série de tableaux merveilleux ou de fantasmagories, entrecoupées de dialogues, le tout tendant à montrer Çâkyamuni dans toute sa splendeur et à remplir le croyant de respect pour cet être multiforme et incompréhensible. La scène est placée sur le Pic du Vautour. Une petite partie est consacrée à la glorification d'Avalokiteçvara, mais cette partie semble avoir été ajoutée postérieurement.

3. Lalita-Vistara, l'histoire du Gotamide dans son dernier état de Bodhisatva, depuis sa descente du ciel pour sauver l'humanité, jusqu'à la fondation du Saṅgha.

4. Saddharma-Lankâvatâra, la Révélation du vrai Dharma à Ceylan. Ce livre sert particulièrement à démontrer la non-existence du monde réel. Entre autres, on y enseigne que le Tathâgata (c'est-à-dire la Raison) est créé et incréé, non-éternel et non-non-éternel, que son siège (c'est-à-dire l'âme, le sens intérieur) est la base du bien et du mal ¹.

5. Suvarṇa-Prabhâsa, c'est-à-dire Splendeur de l'Or, ouvrage qui présente, pour la forme, une grande ressemblance avec le Lotus, et dans lequel, comme dans le Lotus, la scène est placée sur le Pic du Vautour. Il contient un certain nombre de légendes édifiantes, qui doivent recommander les vertus spéciales du Bodhisatva, des éloges du Buddha et du Mahâyâna ².

6. Gaṇḍa-Vyûha, la Structure du monde, comparée à une bulle d'eau. Écrit hautement idéaliste, dans lequel il est démontré comment le monde est une création du sens intérieur, de l'imagination, et comment seul le Tathâgata (c'est-à-dire la Raison personnifiée) est capable de comprendre toute chose ³.

7. Tathâgatagaṇa-Jñâna, la Connaissance des propriétés

1. Comp. Burnouf, *Introd.* 514.

2. Un aperçu du contenu est donné par Burnouf, *Introd.* 529.

3. Hodgson, *Ess.*, 16, attribue l'ouvrage à Asaṅga, qui vivait au vi^e siècle, probablement à tort.

408 du Tathâgata *, c'est probablement le même ouvrage que le Tathâgata-Guhyaka, Doctrine secrète relative au Tathâgata ¹. En résumé, c'est une description des propriétés merveilleuses et de l'activité de l'intelligence, *buddhi*. « Le Buddha consiste *au fond* en un corps *spirituel*, qui n'est pas né, qui n'est sorti de rien et qui n'est limité par rien. » Il est difficile d'exprimer plus clairement, autant qu'un style d'oracle le permet, que *le* Buddha n'est autre chose que la pensée personifiée.

8. Samâdhi-râja, sur la méditation mystique, par laquelle on élève l'esprit aux sphères supérieures.

9. Daçabhûmiçvara, le Seigneur des 10 degrés; sur les degrés des Bodhisatvas ou des mondes ².

Sauf les deux derniers numéros, les Dharmas que nous venons d'énumérer figurent, sous la dénomination de Sûtras ou de Sûtrântas, dans une énumération plus étendue, qui indique aussi les écrits suivants :

10. Nirvâna-Çâstra, traitant particulièrement du mérite moral. Le trait le plus frappant de cet écrit, est la thèse suivante : toutes les créatures ont la nature d'un Buddha, mais, comme on ne peut posséder parfaitement cette nature quand on a un corps imparfait, on peut dire que la nature d'un Buddha n'existe pas.

11. Vimalakîrti; sur le néant absolu des êtres animés, pareils à des images d'un rêve.

12. Sandhi-Nirmocana, « sur la décomposition des combinaisons ». Ce traité contient une analyse des concepts fondamentaux ou catégories de l'intelligence humaine; c'est une sorte de « Critique de la raison pure ».

1. Hodgson, *Ess.* 49, dit que ce dernier ouvrage est un Tantra, mais alors on comprend difficilement comment on peut le ranger parmi les Dharmas; en effet, les Dharmas sont, selon les Népalais, comparables aux Purânas, non aux Tantras.

2. Hiuen-Tsang, *Mém.* I, 273, appelle cet ouvrage Daçabhûmi-Sûtra. Comp. *R. J. A. S.*, 1875, p. 4.

13. *Karaṇḍa-Vyūha*, « la Construction de la corbeille » (c'est-à-dire la formation de l'Univers). Dans ce livre, surtout écrit en vue de la glorification d'Avalokiteçvara, on enseigne, comment, à l'origine des choses, parut le Buddha primitif, Âdibuddha, sous la forme d'une flamme; comment * il 409 s'appelle aussi Svayambhū, « celui qui est né de lui-même », et Âdinātha « le premier Seigneur ». De sa méditation, nommée « la Création du Monde », naît Avalokiteçvara, qui crée à son tour et forme de ses yeux le soleil et la lune, de son front Çiva, de ses épaules Brahma, de son cœur Nārāyaṇa, et de ses dents Sarasvatī, la déesse de l'éloquence. Cet ouvrage, qui semble relativement récent, existe en deux rédactions, l'une en vers, l'autre en prose ¹.

14. *Āṅgulimāli-Sūtra*, la légende d'Āṅgulimālin ou Āṅgulamāla, brigand et assassin qui, comme on sait, fut converti, par le Buddha. Cet écrit, qui enseigne qu'Āṅgulimālin et Mañjuçrī sont l'incarnation d'autres Buddhas ², a, entre autres le but de démontrer qu'il n'y a qu'un moyen de salut, et que le Mahāyāna est supérieur au Hīnayāna.

15. *Karuṇā-Puṇḍarīka*, le Lotus de la Miséricorde. Légendes des mille Buddhas, et indications sur la manière de devenir un Buddha ³. Tous les Buddhas des dix Cieux apparaissent dans une fantasmagorie, grâce au pouvoir miraculeux de Çākyaṃuni ⁴.

16. *Ratna-Kūṭa*, « l'Amas de joyaux ». Collection de 49 traités sur des sujets mystico-philosophiques et moraux.

17. *Avatamsaka* « la Couronne ». Sur l'omniprésence et la puissance miraculeuse de Çākyaṃuni, se manifestant

1. On en trouve un aperçu chez Burnouf, *Introd.* 221.

2. On semble vouloir dire que Mañjuçrī, c'est-à-dire la Lune, n'a pas de lumière propre, mais la reçoit du soleil.

3. C'est-à-dire sur la manière dont, après la mort, on est placé parmi les astres.

4. C'est-à-dire, au point de vue philosophique ou idéaliste : ils apparaissent grâce à la perception, à l'imagination.

dans des tableaux splendides de la nature. — C'est une suite de fantasmagories, comme le Lotus.

18. Sarvabuddha-vishayāvatāra, « Introduction à la connaissance du domaine de tous les Buddhas ».

19. Mañjucri-Vikrīḍita, « le Jeu (c'est-à-dire les phantasmagories ou apparences) de Mañjucri. » On raconte dans ce 410 livre comment Mañjucri * convertit une femme sensuelle; par suite, elle dut s'exercer dans la patience, prit l'apparence d'une malade et convertit dans cet état un capitaine¹.

20. Mahā-Bherī, « le Grand Tambour ». Traité d'idéalisme transcendant. Le Tathāgata (c'est-à-dire la Conscience considérée d'une façon abstraite et en même temps personnifiée, le Purusha des Yogins, le Kūṭastha d'autres sectes indiennes) possède une béatitude constante (obscurcie seulement en apparence parce que le Purusha entre en contact avec le monde); il possède un *moi* pur, non le Nirvāṇa. Tous les êtres animés ont l'essence d'un Buddha.

21. Mahā-Samaya, titre de deux ouvrages différents, dont l'un est peut être identique au n° 8 (Samādhi-Rāja). Le principal sujet en est le pouvoir de faire des miracles, qu'on acquiert par l'exercice de Samādhi.

La plupart des ouvrages que nous venons d'énumérer contiennent, comme subdivision, une collection de Dhāraṇīs ou de formules servant de talismans, dont il existe aussi des recueils spéciaux. Ces sentences consistent en des vocatifs de mots féminins, dans lesquels on peut reconnaître des noms de Svāhā, l'épouse d'Agni, et de Dākshāyaṇī ou Durgā, qu'on identifie avec la première. Ce sont, par conséquent, des invocations des forces élémentaires, représentées comme de différentes Mères, qu'on peut considérer comme autant de subdivisions de la seule véritable Mère, la Nature.

1. Ce mot est évidemment une mauvaise traduction du sanscrit *nāyaka*, qui doit ici signifier « amant », quoiqu'il puisse aussi signifier « capitaine ». Inutile de donner ici des explications sur cette histoire peu décente.

Les Dhâraṇis protègent l'homme contre les éléments, et forment, pour ainsi dire, le complément pratique de la connaissance théorique de la Prajñā-Pāramitā ².

La croyance dans la vertu des formules talismaniques n'est pas seulement propre aux Mahâyânistes, ainsi qu'on l'a parfois soutenu. * L'exercice avec les cercles universaux, chez 411 les Bouddhistes du Midi, repose sur le même principe : là aussi le dévot méditatif doit réciter mentalement tous les noms des éléments. Qu'on murmure ces substantifs, qui peuvent être de tous les genres, au nominatif, ou bien qu'on prononce au vocatif les noms féminins qui désignent les forces élémentaires, cela revient, au fond, au même. Dans les deux cas, on attribue à l'énumération de certains mots une vertu spéciale, qui donne à l'homme une force exceptionnelle.

Le nouveau canon des Mahâyânistes était sans doute destiné à remplacer les anciens livres, à les rendre inutiles et, en même temps, à y ajouter ce dont on croyait avoir besoin pour la défense des dogmes particuliers du parti. On n'abandonna pas les vieux principes; on se borna à les développer dans un sens spécial, on les élargit. En un mot, on donna une édition nouvelle et corrigée de la Révélation. L'ancienne division des livres sacrés en trois Piṭakas ne pouvait s'appliquer au nouveau canon ¹; elle avait aussi peu de sens pour la nouvelle école que les trois Vedas pour l'Hindouisme. D'après une théorie aussi subtile que fausse, les Hindous prétendent qu'ils suivent le Veda, vu que tous leurs Çâstras dérivent du Veda par des intermédiaires. Malheureusement, cette théorie est absolument contredite par le fait que des Çâstras, tels que

2. Le lien étroit qui existe entre la Prajñā-Pāramitā théorique et les Dhâraṇis pratiques, est indiqué d'une façon frappante par le nom de Rakshā-Bhagavati, c'est-à-dire Notre-Dame-Protection, qu'on donne au livre Prajñā-Pāramitā. Rakshā et Dhâraṇi reviennent au même.

1. Hiuén Thsang (*Vie*, 295) parle des Sûtras, des textes relatifs au Vinaya et des traités philosophiques (c'est-à-dire des Abhidharmas) des anciennes sectes; les Mahâyânistes n'avaient que des Sûtras.

les Purâṇas et les Tantras, se présentent, de la façon la plus indubitable et la plus expresse, comme de nouvelles révélations. Les brahmanes seuls observent, jusqu'à un certain point, les vieux usages, et suivent, dans une certaine mesure, le rituel védique. De même, les Mahâyânistes se conforment à quelques anciennes prescriptions de discipline, tout en négligeant absolument les autres.

Comme le Mahâyâna n'est pas né subitement, aussi peu que l'Hindouisme, il est très difficile de déterminer exactement l'époque où s'est formé le nouveau canon. Le détail
 412 infini * et la prolixité des textes, de même que l'emploi fréquent du genre Geya ¹ pour les Mahâvaipulya-Sûtras, ou textes développés, semblent indiquer la rédaction relativement tardive du nouveau canon, mais ne suffisent pas pour fixer les limites exactes de l'époque. Quand on compare le style des Sûtras du Mahâyâna à celui de plusieurs Suttas du canon pâli, entre autres à celui du Sâmañña-Phâla, on observe que les deux sortes de Sûtras sont à peu près également prolixes, mais que les premiers se distinguent en outre par la longueur des phrases ². Cette dernière particularité est de nouveau une preuve de développement postérieur. Des données plus utiles que ces observations générales nous sont fournies par les traductions chinoises, dont la date est indiquée régulièrement. En nous basant sur ces indications et sur quelques notices de Târanâtha, nous croyons pouvoir admettre que le canon Mahâyâniste a été rédigé entre l'an 150 et l'an 400 de notre ère.

Les doctrines fondamentales du Mahâyâna, telles qu'elles

1. Genre que les Septentrionaux confondent parfois avec Gâthâ; comp. plus haut, p. 366.

2. Dans le Mahâbhâshya de Patañjali, le plus ancien des ouvrages conservés de l'Inde païenne dont le style puisse être dit prolix, les phrases ont encore une longueur modique, elles sont plus courtes que dans la plupart des Suttas plus étendus du canon pâli. Néanmoins, nous n'oserions tirer de cette circonstance la conclusion que ces Suttas auraient été rédigés après Patañjali (150 avant J.-C.).

se révèlent dans les deux livres principaux du canon, la Prajñā-Pāramitā et le Saddharma-Puṇḍarīka, peuvent se caractériser ainsi. Comme religion, le système est une divinisation du Tout, comprenant l'esprit et la matière; une divinisation consistant dans la personnification des phénomènes et des forces qui en sont la base, et aussi d'idées abstraites, surtout de l'homme idéal. Les personnifications, les types de l'humanité s'appellent des Buddhas; ces types sont supérieurs aux types des phénomènes matériels, et sont, par conséquent, souverainement adorables. Le Buddha n'est pas un homme, mais l'homme *en soi*. Comme philosophie, le Mahāyāna réduit la Nature universelle, dans sa forme perceptible, à une apparence. Comme morale, il met au premier plan la miséricorde; la doctrine du Yoga et du Bouddhisme ancien ne s'écartant de cette vue * qu'en ceci, que ces sys- 413 tèmes recommandent la miséricorde surtout comme une préparation à la pensée, comme un moyen d'amener le Sage à la sérénité dont il a besoin dans ses calmes méditations. Comme société religieuse, enfin, le Mahāyāna fait une grande place aux laïques; il s'efforce, consciemment ou inconsciemment, d'élargir la Congrégation, de manière à en faire une association religieuse universelle.

Un siècle environ après le voyage de Fa Hian en Terre Sainte, la scolastique et la science eurent leur plus belle floraison; une floraison commune aux deux partis. Les plus grands savants et les écrivains les plus éminents du Bouddhisme vécurent au VI^e et au VII^e siècles, qui forment justement la période la plus brillante de la littérature médiévale de l'Inde païenne; fait remarquable, qui prouve que le développement de l'Église marchait du même pas que celui de l'ensemble de la civilisation indienne.

Au-dessus des autres hommes célèbres de l'histoire ecclésiastique de ce temps-là se placent les deux frères Ārya Asaṅga et Vasubandhu, du Gāndhāra.

On raconte qu'Asaṅga appartenait d'abord à la secte des

Mahīcāsakas, mais se convertit plus tard au Mahāyāna. Il vécut longtemps dans un couvent près d'Oudhe, et plus tard dans le Magadha, où il mourut, dans un âge avancé à Rājagṛha ¹. On attribue à ce grand maître des Yogācāras le mérite d'avoir rétabli la gloire du Mahāyāna, qui s'était affaiblie pendant quelque temps. Son ouvrage principal est un manuel du Yoga, inspiré par Maitreya, ou, comme nous dirions : par l'espérance de temps meilleurs ².

Non moins célèbre est Vasubandhu, le frère cadet d'Asaṅga. 414 Dans sa jeunesse, il fit un voyage au Kashmir ³, afin d'y profiter de l'enseignement de Saṅghabhadra, un savant Hīnayāniste. Après avoir étudié pendant quelques années dans ce pays et après avoir travaillé comme prédicateur, il partit pour Oudhe, où il a demeuré longtemps. Partisan de la secte réaliste des Sarvāstivādins, il fut d'abord un adversaire acharné du manuel du Yoga de l'idéaliste Asaṅga ; mais plus tard il se convertit au Mahāyāna et devint le docteur le plus célèbre de l'Inde entière. Quelques-uns disent qu'après sa conversion, il devint professeur à l'Université de Nālandā, et qu'il mourut au Népal, dans l'âge avancé de 80 ou de 100 ans ⁴.

1. Hiuen Tshang, *Vie*, 83, 114, 118. *Lebensb.* 310. Tāran. 104, 126, 167. Il aurait atteint l'âge de 150 ans, chiffre qu'il faut diviser par 2, d'après le procédé de Tāranātha. Il était de 20 ans plus âgé que Vasubandhu ; un élève de celui-ci, Guṇaprabha, fut le Guru de Harsha, surnommé Çilāditya, dont Tāranātha, suivant son habitude bien connue, fait deux personnages (126, 146). Guṇaprabha mourut avant l'arrivée au trône de Çilāditya (vers 610). On peut donc placer Asaṅga de 485 à 560 ou environ. Les Tibétains le font naître 300 ans après Kanishka (900 ans après B.).

2. D'autres ouvrages de lui sont mentionnés par Hiuen Tshang, pass. cités et Tāran. 112.

3. Tāran. 118. Hiuen Tshang, pass. cités. Vassilief, *B.* 210, 215. Il existe une biographie chinoise de Vasubandhu, rédigée entre 557 et 588, et traduite, à ce qu'on dit, du sanscrit. Si ce dernier détail est exact, il faut admettre que le traducteur s'est fréquemment écarté de son original, car la biographie contient tant de preuves d'ignorance des mœurs indiennes que l'ouvrage, tel que nous le possédons, ne peut avoir été écrit par un Indien.

L'ouvrage principal de Vasubandhu est un « Trésor de la Métaphysique » (Abhidharma-Kosha). En outre, il écrivit un certain nombre de manuels, destinés à servir de commentaires sur les textes du Mahâyâna ². Sa mémoire était vénérée également par les deux partis de l'Église.

On vit sortir de l'école d'Asaṅga et de Vasubandhu un grand nombre de savants écrivains, dont les noms sont à peine moins connus que ceux des deux grands maîtres eux-mêmes. Dignâga, Guṇaprabha, Sthiramati, Saṅghadâsa, Buddhadâsa, Dharmapâla, Çilabhadra, Jayasena, Candra, Guṇamati, Vasumitra, Bhvaya, Buddhapâlita, et beaucoup d'autres hommes éminents, religieux ou laïques, partisans du Hîna- ou du Mahâyâna, furent des ornements du Bouddhisme.

Dignâga, originaire de Kâñci dans l'Inde méridionale, disciple d'Asaṅga (d'après d'autres, de Vasubandhu) est surtout connu comme auteur d'un traité de logique. Comme il était un contemporain de Guṇaprabha, dont la date peut être déterminée assez facilement, il doit avoir vécu de 520 à 600 environ ³. * Ce Guṇaprabha, né à Mathurâ, sortait de 415 l'école de Vasubandhu. Il devint le *guru* du roi Çri-Harsha, et compta parmi ses élèves Mitrasena, le même qui, plus tard, âgé de quatre-vingt-dix ans, donna des leçons à Hiuen Tshang, au moment où celui-ci étudiait dans l'Inde. Guṇaprabha avait été, dans sa jeunesse, un partisan du Mahâyâna, mais passa plus tard au Hînayâna. Il a écrit une centaine de traités ⁴.

A peu près en même temps que Dignâga et Guṇaprabha fleurirent Sthiramati et Saṅghadâsa, le premier dans l'Inde orientale, le second au Kashmir. Sthiramati, professeur à

2. Entre autres, sur la Prajñâ-Pâramitâ, le Lotus, etc. Vassilief, B. 222, comp. 99. *Voy. des Pèl. B.* I, 115 ; II, 274.

3. *Târan.* 127, 131. Vassilief, B. 78, 206. *Lebensb.* 310.

4. *Târanâtha*, 126, 146. *Voy. des Pèl. B.* I, 106, comp. 109. Vassilief, pass. cités.

Nālandā au moment où Hiuen-Thsang visita ce collègue, écrivit des commentaires sur tous les ouvrages de Vasubandhu, puis une explication du texte canonique Ratna-kūṭa. Il était aussi versé dans l'Abhidharma de l'ancienne que dans celui de la nouvelle école ². Saṅghadāsa, originaire d'une famille brahmanique de l'Inde méridionale, a surtout travaillé dans le Kashmir, où il a contribué beaucoup à la propagation du Mahāyāna. Ce dernier renseignement ne s'accorde pas bien avec un autre, d'après lequel il aurait été partisan de la secte réaliste des Sarvāstivādins ³, et aurait porté le titre de Bhādanta.

Vers la même époque environ que Saṅghadāsa on place Buddhādāsa, sorti de l'école d'Asaṅga, qui maintint la gloire de la doctrine dans l'Inde occidentale ⁴.

Un élève de Dignāga fut Dharmapāla, de Kāñcī, homme très savant et professeur à Nālandā du temps d'Hiuen-Thsang. Après avoir rempli ses fonctions de professeur pendant plus de trente ans, il se rendit, vers la fin de sa vie, à Suvarṇadvīpa (probablement la Chersonèse d'Or ou bien Sumatra). Adversaire ardent des Hīnayānistes, il écrivit un grand nombre d'ouvrages, entre autres un commentaire sur les aphorismes du système Mādhyamika, pour défendre les principes idéalistes ⁵.

416 * Parmi les savants qu'Hiuen Thsang apprit à connaître à Nālandā, entre les années 630 et 640, se distinguait surtout le vénérable vieillard Ālabhadra, le recteur de l'Université. À cause de son âge avancé, le recteur ne put se charger lui-même d'instruire le Chinois dans le Yogaśāstra ; il le renvoya par conséquent à son élève Jayasena, un laïque très

2. Vassilief, *B.* 18. Tāranātha, 127, 129, 135, 137. *Voy. des Pèl.* B. III, 164, où il est dit que Sthiramati vécut pendant quelque temps à Valabhī, 46. — Une inscription (*Ind. Ant.* VI, 12) prouve qu'il avait fondé en cet endroit un couvent.

3. Tāranātha, 104, 127, 135.

4. Tāranātha, pass. cités.

5. Tāran. 160 ; *Voy. des Pèl.* B. I, 123, 191 ; III, 46, 119.

capable, originaire du Surāshṭra ¹. Un autre savant laïque de ce temps-là, dont les Bouddhistes sont également fiers, est Candra ou Candra-Gomin, auteur d'une grammaire et d'écrits sur la médecine, les arts du dessin et la métrique. Il était un défenseur ardent de l'idéalisme d'Asaṅga ².

A Nālandā, le pèlerin chinois semble avoir rencontré aussi Guṇamati, bien qu'il faille conclure d'autres renseignements, que ce religieux a vécu pendant quelque temps en Valabhī et dans le Midi. D'après quelques-uns il était un disciple de Vasubandhu, ce qui peut être difficilement vrai au sens littéral. Ce qui est sûr, c'est qu'il a écrit un commentaire sur le Trésor de Métaphysique de Vasubandhu ³ et qu'il peut être considéré comme le maître de Vasumitra. Ce dernier, qu'on pourrait appeler Vasumitra III, pour le distinguer de ses deux homonymes antérieurs, est l'auteur d'un commentaire sur le même Trésor. C'est peut-être le même personnage que le réaliste Vasumitra qui brillait au Kashmir, du temps de Hiuen Thsang ⁴.

Deux illustres Mahāyānistes, qui se sont combattus âprement dans leurs écrits, furent Bhavya ou Bhāvaviveka et Buddhapālita. Le premier qui a aussi soutenu des polémiques contre Guṇamati et Dharmapāla, aurait vécu au Dekkhan, comme chef spirituel de 50 couvents. * On le considère 417 comme le fondateur d'une école spéciale des Mādhyamikas ¹.

1. *Voy. des Pèl.* B, I, 144, 152; III, 78. Tāranātha, 205, mentionne un Çilabhadra contemporain de Çri-Harsha, roi du Kashmir. C'est ou bien un autre personnage, ou bien, ce qui est plus vraisemblable, l'historien a confondu Çri-Harsha de Kanauj avec le roi du Kashmir qui portait le même nom, mais qui a vécu bien plus tard.

2. Vassilief, 52, 207. Tāran. 150.

3. *Voy. des Pèl.* B, II, 442; III, 46, 164. *Lebensb.* 310. Tāran. 159. Burnouf, *Introd.* 566.

4. Burnouf, *Introd.* 566. *Voy.* I, 94. Tāranātha, 174, l'appelle un contemporain d'Amara-Siṅha, mais celui-ci doit avoir été antérieur de quelques générations.

1. Sur Buddhapālita, Tār. 135, 137. Sur Bhavya, Vassilief, B, 207. Burnouf, *Introd.* 560. Tāran. 136, 160. *Voy. des Pèl.* B, III, 112.

Cette longue-énumération, qui ne comprend que les noms les plus connus, sera suffisante pour donner une idée de l'activité des deux partis aux vi^e et vii^e siècles. Les sectes anciennes se rattachèrent peu à peu à l'un des deux grands partis; plusieurs existaient encore du temps du voyage d'Hiuen Thsang, mais comme de simples ordres monastiques ², qui se distinguaient entre eux par quelques traits extérieurs, mais qui, quant au dogme, étaient soit des Çrâvakas, soit des Mahâyânistes ³.

Comme Fa Hian, Hiuen Thsang donne une statistique de la population des couvents, en indiquant la secte à laquelle les moines appartenaient, et, le plus souvent, le parti auquel ils se rattachaient. Il est indubitable qu'il compte souvent parmi les Mahâyânistes des sectes qui appartenaient au parti contraire ⁴; mais, même en défalquant les milliers qui n'étaient partisans du Mahâyâna que dans l'imagination de l'écrivain ou de l'autorité qu'il suivait, on arrive, après addition faite, au résultat que les Hinayânistes étaient alors, sur le continent de l'Inde, en minorité.

En général, le nombre des couvents et des moines bouddhistes avait beaucoup augmenté, durant les deux siècles qui séparent Fa Hian de Hiuen Thsang en supposant, bien entendu, que les chiffres des deux auteurs sont également dignes de foi ⁵. Ce n'est que comme exceptions très rares

2. Comp. Târan. 174, 274.

3. Les sectes dont l'auteur fait mention, en différents endroits de son ouvrage, comme existant encore de son temps, sont les Sthaviras, Sarvâstivâdins, Sammitiyas, Mahiçâsakas, Kâçyap'iyas, Dharmaguptas, Mahâsânghikas, Lokottaravâdins, Mahâvihâristes, Abhayagiristes.

4. C'est ainsi qu'il déclare que les Sthaviras, ou Vieux-Croyants, ceux du continent aussi bien que ceux de Ceylan, étaient Mahâyânistes. Il le fait plusieurs fois à propos des Sthaviras, mais non pour ceux de Tâmrâlipti et du pays de Draviça.

5. Ce n'est certainement pas le cas pour ceux relatifs à Ceylan, ne fût-ce que pour cette raison que seul le premier pèlerin a visité l'île. Le premier auteur donne, pour Ceylan, le chiffre de 50 à 60,000 moines, le second pas plus de 10,000, distribués en 100 couvents.

que nous trouvons des traces de déclin. Il en est ainsi dans le pays de Tāmralipti, qui, au v^e siècle, possédait 24 couvents, * et qui, deux cents ans plus tard, n'en avait plus 418 que 10, avec un millier de moines en tout. La décadence était encore plus marquée à Peshawer et dans tout le royaume de Gāndhāra. Dans cette région, l'état de la Foi n'était pas déjà bien brillant du temps de l'ancien voyageur, malgré la richesse en reliques ; au moment de la visite de Hiuen Thsang, le Bouddhisme y était à peu près éteint. Dans le pays voisin d'Udyāna la population, au vii^e siècle, passait encore pour croyante ; mais des 500 couvents qui y brillaient au commencement du v^e siècle, le voyageur ne retrouva plus qu'un petit nombre ¹. Tout considéré, on peut admettre que c'est au vi^e siècle que le Bouddhisme atteignit, dans l'Inde, le plus haut degré de splendeur.

Jusque dans le viii^e siècle des hommes capables soutinrent l'honneur de l'Église, sans être cependant capables d'égaliser la gloire de leurs précurseurs de la période classique. Le plus célèbre d'entre eux fut Dharmakīrti, un maître de l'école idéaliste des Yogācāras et auteur de sept traités sur la logique, explications du Pramāṇa-Samuccaya ou Encyclopédie de la logique de Dignāga ². Ce Dharmakīrti, qu'il ne faut pas confondre avec son homonyme postérieur, que nous avons rencontré dans l'histoire ecclésiastique de Ceylan, fleurit dans la seconde moitié du vii^e siècle, en même temps ou un peu plus tôt que Kumārila, le célèbre docteur, réformateur de la Mīmāṃsā védico-athéistique. Kumārila et le Vedāntin Čaṅkara (né en 788) sont représentés par les Bouddhistes comme les adversaires les plus redoutables de leur foi. D'après une fable, qu'on trouve aussi bien chez les Bouddhistes du Népal que chez les Hindous d'autres régions de

1. *Mém.* I, 132.

2. Vassilief, *B.* 208. Tāran. 175-204. *Lebensb.* 310, où il est appelé un élève d'Açoka, par quoi il faut entendre qu'il appartenait à l'école philosophique fondée par celui-ci.

l'Inde, Çaṅkara aurait détruit dans l'Hindoustan la religion du Buddha et les livres sacrés ³. Le conte est absurde, car Çaṅkara combattit tous les systèmes, sauf le Vedānta, et l'on
 419 ne voit pas pourquoi sa polémique * aurait fait plus de tort aux fils de Çākya qu'aux Çivaïtes, par exemple, qu'il combattit ni plus ni moins que les Bouddhistes. La fable est en outre en contradiction avec des faits connus : le Bouddhisme a vécu, dans l'Inde, huit siècles encore après Çaṅkara ; qui plus est, il a eu une période de floraison de 850 à 1050, sous la dynastie des Pālas. Nous retrouvons ici le phénomène que nous rencontrons continuellement dans l'historiographie indienne : certaines situations historiques sont simplifiées, réduites à un seul fait, et un nom historique symbolise les idées dominantes de toute une époque. Cependant, il y a dans ces contes pseudo-historiques sur Çaṅkara et Kumārila un grain de vérité : leurs écrits étaient des signes du temps, et après eux, sinon précisément, par eux, la valeur interne du Bouddhisme diminua. Tāranātha avait donc raison de dire : « Dans les temps avant le grand professeur Dharmakīrti, la doctrine du Buddha brillait comme le soleil ; après lui, il y eut plusieurs grands savants qui ont rendu à la doctrine des services signalés, mais il n'y en eut pas de comparables aux professeurs antérieurs, et, s'il y en eut, les circonstances les empêchèrent de donner à la doctrine le même lustre qu'auparavant. »

L'historien fait suivre ces paroles de quelques remarques sur le développement de plus en plus prononcé de la magie, remarques qui sont confirmées par des faits connus d'ailleurs.

« Depuis l'époque d'Ārya Asaṅga », dit-il ⁴, « jusqu'à celle de Dharmakīrti, il y eut des savants très versés dans les formules magiques, mais l'Anuttara-Yoga (le Yoga

3. Hodgson, *Ess.* 12, 14, 48.

4. P. 201.

suprême), ne fut révélé qu'à ceux qui en étaient dignes, et ne faisait pas un objet d'enseignement journalier. A partir de cette dernière époque, cependant, les Tantras de l'Anutara-Yoga furent de plus en plus répandus, et, à mesure que les Yoga-Tantras furent employés davantage, l'enseignement et l'étude des Kriyà-tantras et des Caryà-tantras furent de plus en plus négligés. C'est également la raison pourquoi, durant la domination des princes de la dynastie des Pâlas, il y eut * de nombreux Mantra-Vajracâryas ¹, qui accomplirent 420 divers actes merveilleux et réussirent à obtenir plusieurs Siddhis (forces magiques) ».

Nous avons eu plusieurs fois l'occasion de remarquer que la magie remonte à une antiquité sans date, comme la conception même du monde dont elle est une conséquence. Tout ascétisme, philosophique ou non, s'efforce de réprimer le naturel et l'humain, afin d'obtenir le surnaturel et le surhumain, bien qu'en réalité il n'aboutisse qu'à un résultat dénaturé et inhumain. Le système du Yoga de Patañjali, de même que la légende du Buddha et la théorie des Karma-sthânas, prouvent que la puissance surhumaine est un élément de la sagesse supérieure du vrai Yogin et du véritable Arhat. Jusqu'à ce point le « Yoga suprême » n'était pas une nouveauté; c'est l'extension qu'on lui donna, l'importance attribuée à une subdivision de la science, considérée désormais comme la chose capitale, c'est la création d'un système complet de magie, que nous appellerons le Tantrisme, qui appartient à une époque postérieure. Quand il est question du développement du Tantrisme, on pense à l'époque où il devient prédominant, non à celle des origines, qui se perdent dans la nuit des temps. Ce que dit Târanâtha de ce premier développement est, autant qu'il est possible de vérifier,

1. C'est-à-dire : maîtres dans la magie. Vajracârya signifie, au fond : « maître du sceptre magique, *vajra* ». Dans le Népal, où le monachisme est éteint depuis longtemps, tous les ecclésiastiques s'appellent Vajracâryas. Hodgson, *Ess.* 41 ; 52 ; 63 ; 69 ; 99.

d'accord avec les faits historiques. L'époque florissante des Tantras peut difficilement se placer avant l'an 700 de notre ère, car, si ces écrits avaient eu des succès dans l'Inde au moment où les pèlerins chinois visitaient la Terre-Sainte, ils les auraient certainement rapportés dans leur pays ².

Les Tantras peuvent se définir, en général, comme « manuels de magie ». Selon le but qu'on veut atteindre, les livres diffèrent et sont dédiés à des Bodhisatvas différents. Parfois l'initié désire obtenir d'une manière surnaturelle des dons matériels, tels que : le pouvoir de se mouvoir aussi
 421 rapidement que la pensée ; * celui de devenir invulnérable ; l'élixir de vie ; le pouvoir de se rendre invisible ; celui de faire de l'or ¹. Une autre fois, on veut vaincre ses ennemis, conjurer des esprits, dominer les éléments ; ou bien évoquer un Buddha ou un Bodhisatva, afin d'obtenir de lui la solution d'un doute. Enfin, un individu peut s'efforcer de s'unir, déjà pendant cette vie, à une divinité quelconque.

Les formalités et artifices qui sont joints aux Tantras s'accordent, en grande partie, avec ceux que doit observer celui qui met en pratique les Karmasthânas. Il est d'abord indispensable que le Tantriste ait un maître, car sans initiation préalable il ne peut rien faire. Après une sorte d'examen provisoire qui doit constater que l'élève possède les qualités requises pour être admis, le maître décrit un cercle magique, afin de bannir tous les obstacles. Puis on construit un autel pour les offrandes, et enfin a lieu l'initiation proprement dite. Puis l'initié se livre à la méditation. Ensuite on décrit de nouveau des cercles, on construit de nouveau des autels, etc ; toutes sortes de cérémonies sont encore à observer.

2. D'après la remarque de Vassilief, B. 184.

1. Vassilief, B. 185, où il est dit qu'il y a huit de ces pouvoirs ; nous ne saurions y voir que des variantes des Siddhis ou perfections de l'art, dont la liste est donnée p. 199 : conjuration des esprits ; longue vie ; élixir qui donne l'immortalité ; art de trouver des trésors : jonglerie par l'évocation de fantasmagories ; art de faire de l'or ; transformation de la boue en or ; la pierre philosophale.

Par la nature intime aussi bien que par le but, les Tantras des Bouddhistes et leur magie — les premiers représentent la science, la dernière l'art — correspondent au système du Tantra chez les Hindous. Les deux systèmes sont des produits de la même époque, expressions de la même tendance, conséquences d'un état de choses analogue. D'après la déclaration d'un brahmane ², le Tantrisme des Hindous a pour but : de procurer, moyennant le culte de la Çakti de Çiva, Durgâ — celle que les Mahâyânistes appellent Prajñâ-Pâramitâ, — moyennant des formules magiques, des prières prononcées à voix basse, des méditations, des cérémonies, des offrandes, des aumônes etc., au croyant des jouissances, des biens terrestres, des mérites moraux ou la délivrance. * Cette 422 définition est juste, pourvu qu'on ne l'applique pas à la classe la plus ancienne, la plus respectable des Tantras, ceux par lesquels on veut obtenir, selon la théorie védique, la science sacrée. Mais il y a d'autres Tantras qui enseignent toutes sortes d'artifices magiques et de jongleries, et qui sont accompagnées des cérémonies les plus écœurantes et les plus abominables. Une troisième sorte ne diffère de la seconde que par l'insertion de sentences védiques, placées au milieu de prières d'une tout autre origine.

Les Tantras de la première classe ne sont, au fond, que des remaniements des théories du Yoga, du Vedânta, ou d'un mélange des deux systèmes, rédigés sous une forme plus ou moins populaire, de manière à les rattacher au culte, aux pratiques religieuses, exclues des manuels philosophiques. On pourrait les appeler des Tantras brahmaniques ; en tout cas, ils ne sont pas çivaïtes, ils sont d'une autre sorte que les deux dernières classes de Tantras. Seuls les livres de ces dernières classes peuvent donner un véritable pouvoir magique ; l'usage en est strictement défendu aux membres des trois castes supérieures, comme étant contraires aux Vedas et aux

2. Yajñeçvara dans *Aryavidyâ-Sudhâkara*, 159.

Dharmaçâstras, à la religion, aux traditions et aux institutions juridiques des Âryas. Un Ârya qui exécute des opérations magiques perd sa caste ¹. Ces sortes de Tantras sont destinés, exclusivement aux Çûdras, c'est-à-dire, dans le sens le plus large : à tous les Hindous qui n'appartiennent pas aux trois castes supérieures; ils ont été révélés à leur usage exprès par Çiva ².

Quand on se rappelle combien le Çivaïsme et le Mahâyâna sont étroitement apparentés, et quelle place importante les Dhâraṇis occupent déjà dans les œuvres canoniques des Mahâyânistes, on ne s'étonne pas en voyant le Tantrisme occuper la première place dans le Bouddhisme, pendant les sept derniers siècles de son existence sur le sol de l'Inde.

423 Târanâtha mentionne une série de professeurs fameux, * depuis l'origine de la dynastie des Pâlas (800 environ) jusqu'à extinction de la Foi au seizième siècle, et il les célèbre tous comme versés dans la magie. L'étude des livres canoniques et de la philosophie peut n'avoir pas été négligée entièrement, mais on n'entend pas parler de systèmes nouveaux ¹, à moins qu'on ne veuille considérer comme des créations nouvelles les quatre systèmes philosophiques reconnus au Népal : ceux des Svâbhâvikas, Aiçvarikas, Kârmikas et Yâtnikas ².

Les Svâbhâvikas ou partisans de la doctrine de la spontanéité, soutiennent qu'il n'y a qu'une substance, la matière,

1. Yajñeçvara, pass. cité. Comp. *Kathâsarit-Sâgara*, 83, 37. Aufrecht, *Catalogus codicum Sanscriticorum*, p. 109.

2. Le terme « brahmanistes » que le lecteur peut trouver parfois appliqué à tous les Hindous, repose sur une confusion de mots. Les Çûdras n'ont jamais été ni védiques, ni brahmaniques; qui plus est, ils n'ont jamais pu l'être. De nos jours, il est vrai, les Çûdras sont tellement émancipés, au moins à Calcutta, qu'ils osent imprimer et publier des textes védiques.

1. Dans un aperçu des sectes du xiv^e siècle, dans le *Sarvadarçana-Saṅgraha*, on ne parle que des 4 écoles : Vaibhâshikas etc.

2. Nous avons emprunté l'esquisse de ces systèmes à Hodgson, *Ess.* 23, 41, 55, 73.

et lui reconnaissent deux états ou manières d'être : repos et mouvement. La matière est éternelle, de même que les forces de la matière, qui ne possèdent pas seulement l'activité, mais aussi l'intelligence. L'état naturel de ces forces est le repos. Quand ces forces passent de leur état naturel et durable de repos à l'état occasionnel et passager de mouvement, on voit naître toutes les belles formes de l'Univers, ni par création divine, ni par hasard, mais d'elles-mêmes³; et toutes ces belles formes cessent d'exister dès que ces mêmes forces passent de nouveau de l'état de mouvement à celui de repos. La plus grande béatitude de l'homme est le repos éternel, par lequel il échappe aux inconvénients continuels qui sont la conséquence de l'état de mouvement. Si le repos éternel est identique à l'anéantissement, ou non, c'est là une question sur laquelle les sentiments des savants de la secte sont partagés; mais tous sont d'accord que même l'anéantissement est préférable à la renaissance indéfinie.

Les Aicvarikas ou déistes reconnaissent une existence immatérielle, une existence matérielle, et un Dieu, auquel ils dénieient cependant la providence et le gouvernement du monde. Ils croient que la délivrance est une dissolution de l'individu dans la Divinité. Cet état désirable de béatitude, de repos, peut être acquis par des exercices ascétiques et par la méditation^{*}, par suite desquels les facultés humaines 424 sont agrandies à l'infini, de telle sorte qu'on mérite d'être vénéré comme un Buddha sur la terre.

Les Kârmikas enseignent que tout, et en premier lieu tout ce que supporte chaque individu, est la conséquence d'actes antérieurs et du mérite moral qui les suivait (*karman*); les Yâtnikas dérivent tout de l'effort conscient (*yatna*). Les premiers ont adopté comme devise la sentence bien connue des Hindous : « ce qu'on appelle la Destinée n'est autre chose que ce qu'on a fait dans une existence antérieure. »

3. *Svabhâvât*, d'où le nom du système.

Les Yâtnikas croient à peu près la même chose, mais attachent plutôt de la valeur à l'effort intellectuel, tandis que les Kârmikas mettent en évidence le principe moral, et disent : « Çâkya, qui, d'après les Svâbhâvikas, est né de lui-même et d'après d'autres, d'Âdhi-Buddha, a accompli telles ou telles actions et en a recueilli tels et tels fruits. »

Aucun de ces quatre systèmes, tels que nous les avons esquissés, ne porte des empreintes particulières du Bouddhisme, bien que leurs doctrines ne soient pas en contradiction avec celui-ci. Les Svâbhâvikas invoquent une sentence des Lokâyatas ou Epicuriens matérialistes : « Qui a donné leur tranchant aux épines ? qui la riche variété aux quadrupèdes et aux oiseaux ? qui la douceur à la canne à sucre et le goût piquant à l'Azadirachta ? Tout cela est né de lui-même ¹ ». Les trois autres systèmes sont représentés en toutes sortes de nuances dans l'Hindouïsme ². Les quatre écoles n'ont fait qu'appliquer au Bouddhisme des théories indiennes. Néanmoins, elles conservent les Trois Joyaux. Par Buddha, elles entendent l'esprit ; par Dharma, la matière ; par Saṅgha, l'union de l'esprit et de la matière, d'où naît le monde des phénomènes. L'école athée place le Dharma avant le Buddha ; tandis que les déistes commencent l'énumération, à la façon ancienne, en mettant le Buddha en tête ³.

425 * La dernière personne de la Triade, le Saṅgha, n'a gardé au Népal qu'une signification purement théorique ; en fait, la Congrégation a, depuis des siècles, cessé d'exister. Dans ce pays, en effet, le Bouddhisme a subi une dernière transformation ; il s'est complètement sécularisé, les moines

1. Reproduit en partie dans le *Buddha-Caritra* chez Hodgson, *Ess.* 74.

2. Parmi les philosophes hindous, les Naiyâyikas, entre autres, sont déistes ; les Mînañsakas et d'autres écoles correspondent aux Kârmikas.

3. Pour l'usage journalier et le culte, on entend par Buddha le fondateur de la doctrine ; par Dharma, la Loi ; par Saṅgha, la Congrégation : Hodgson, *Ess.* 27.

ont disparu et le clergé se compose d'hommes mariés et pères de famille ¹.

Déjà du temps du roi Amara-Malla de Kâthmânđu (vers 1550) nous trouvons l'exemple d'un docteur bouddhique, nommé Abhaya-Râja, dont on raconte qu'il demeura, avec une de ses trois femmes, pendant quelques années à Gayâ dans le Magadha, comme serviteur fidèle du Buddha ². Un jour, il entendit une voix céleste, qui lui annonça que le Grand Buddha avait reçu favorablement son pieux hommage, et lui ordonna de retourner maintenant au Nepâl, où le Grand Buddha viendrait le visiter. La voix qui parlait ainsi était celle d'une Nympe céleste, servante du Grand Buddha. Revenu dans son pays, Abhaya-Râja fit bâtir un temple bouddhique de trois étages et érigea une chapelle avec une statue de Çâkyamuni.

Combien faibles sont dans ce récit les traces du Bouddhisme ancien ! L'Église singhalaise est restée bien plus fidèle à l'esprit antique. Et cependant, à Ceylan même, le clergé a perdu beaucoup de son influence, puisqu'il a abandonné la prédication de la doctrine aux laïques ³. L'ordre des religieuses est depuis longtemps éteint dans l'île et le nombre des moines n'est plus qu'un vingtième peut-être de ce qu'il était à l'époque florissante de la Congrégation.

1. Quelques-uns d'entre eux portent cependant le nom de *bhikku*, « moine ». La vie de renoncement monastique est encore suivie de nos jours par ceux qui choisissent ce qu'on appelle « la consécration de Çâkyâ », mais pour trois, douze ou trente jours au plus, c'est-à-dire dans le but déterminé de quitter la vie régulière aussi rapidement que possible. Voir Bhagvanlâl Indrajî dans l'*Archaeol. Surv. of W. India*, n° 9, p. 97.

2. Wright, *History of Nepâl*, 204.

3. S. Hardy, *E. M.* 242. On estime le nombre total des moines dans l'île à 2,500 ; même si l'on double ce chiffre, il est insignifiant, comparé aux 50 ou 60,000 du temps de Fa Hian.

426 * 3. — DESTINÉES DE L'ÉGLISE, CONSIDÉRÉES DANS LEURS RAPPORTS AVEC LES ÉVÉNEMENTS POLITIQUES. — PROTECTEURS PRINCIPERS ET AUTRES. — FONDATION DU COLLÈGE DE NĀLANDĀ ET LÉGENDE QUI S'Y RATTACHE. — ÉPOQUE DE HARSHA. — PREMIÈRE APPARITION HOSTILE DES ARABES. — DHARMAKĪRTI ; DÉCADENCE INTERNE ET EXTERNE. — ÉTAT DE L'ÉGLISE SOUS LES PĀLAS ET LES SENAS. — CONQUÊTE DU MAGADHA PAR LES MUSULMANS. — L'ÉGLISE A KASHMIR JUSQU'AU COMMENCEMENT DE LA DOMINATION MUSULMANE. — FIN DE LA DOMINATION HINDOUE DANS L'ORISSA. — RESTES DU BOUDDHISME AU NĒPĀL. — CONCLUSION.

Après avoir donné un aperçu du développement de la Foi dans la division septentrionale de l'Église dans l'Inde, nous essayerons de mentionner, autant que possible dans l'ordre chronologique, les faits qui peuvent répandre quelque lumière sur l'histoire externe, fort mal connue, de l'Église.

Le puissant Kanishka eut pour successeur Huvishka, dont le gouvernement peut se placer vers l'an 190 de notre ère ¹. Sur les monnaies de ce roi on ne trouve aucune trace du Bouddhisme : les noms qu'on y rencontre sont ceux de divinités grecques, iraniennes et çivaïtes ² ; de sorte qu'il ne semble avoir jamais protégé particulièrement, à la différence de son prédécesseur, la vraie Foi. Cependant, nous n'avons aucune raison de douter de l'exactitude du renseignement du chroniqueur du Kashmir, quand il dit que le Bouddhisme, durant le règne heureux des princes Turushkas, était très puissant. Il ajoute que ces vertueux souverains eurent le
427 mérite de fonder des Caityas ³, aussi bien que des collèges ou

1. D'après des inscriptions à Mathurā, Cunningham, *Arch. Surv.* III, 30. Dans la *Rajatarāṅgiṇī* 168, la suite des rois Kushans ou Turushkas est la suivante : Jushka, Hushka, Kanishka. Jushka, dont on n'a pas encore découvert de monnaies, fonda la ville de Jushka-pura avec un couvent, puis la ville Jayasvāmpura. Jayasvāmin est un surnom de Çiva.

2. Thomas, *The early faith of Aśoka*, 72.

couvents non-bouddhiques ¹, et cela aussi est probablement une tradition authentique, cette sorte de tolérance envers toutes les opinions étant la règle, non l'exception chez les rois indiens ².

La domination des Turushkas s'étendit jusque sur le Madhyadeça. On en trouve les preuves dans les inscriptions votives à Mathurá, qui vont de l'an 5 à 281 (de leur ère). Ces courts morceaux ont révélé que le Bouddhisme, durant cette époque, était florissant dans cette ville, bien qu'ils prouvent en même temps que les Jainas y avaient le dessus.

Non moins importants que les documents fournis par Mathurá sont les inscriptions des temples creusés dans le roc à Kârli. Elles nous font connaître quelque chose de l'état de la religion dans les régions voisines de la côte occidentale. La mention qui y est faite du roi Çri Pulimávi ou Palumávi Vâsishthîputra ³, qui doit être identique au Siri-Polemios, le contemporain du géographe Ptolémée, prouve que quelques-unes de ces inscriptions votives datent de la première moitié du second siècle. Une de ces inscriptions nous apprend que le sanctuaire de Kârli appartenait à la secte des Mahâsânghikas ⁴. Une preuve de la bonne entente des sectes

1. *Râja-tarañgini*, pass. cité. Târanâtha. 62, raconte qu'un fils de Kanishka — il ne donne pas le nom — entretint pendant cinq ans 5 Arhats et 10,000 moines ordinaires à Pushkalâvatt. Malheureusement, le renseignement est trop vague pour qu'on puisse lui attribuer quelque valeur.

2. Le roi, en sa qualité de souverain, est, d'après le droit indien, le protecteur de la religion de ses sujets. Quand, dans un pays, il y a plusieurs religions différentes, le roi doit les soutenir également. C'est le principe d'après lequel l'État moderne a un budget des cultes pour les différentes confessions.

3. Burgess, *Archaeol. Surv. of W. India*, n° 10, p. 34 et 36. Dans les manuscrits du Vâyu-Purâna le nom de ce roi de la dynastie Andhrabhârya s'écrit Pulomâvit et Paṭumâvi (Wilson, *Vishnupurâna*, 473).

4. Burgess, pass. cité. Deux des pieux donateurs portent des noms persans, Harapharaṇa (Horophernès, Holopherne), et Setapharaṇa ; c'étaient des laïques originaires d'Abulâmâ, localité dont la situation n'est pas connue, mais dont le nom, en tout cas, n'est pas indien.

vers cette époque se trouve dans une inscription ⁵, par laquelle un certain Usavadâta, gendre du satrape Nahapâna, nous apprend qu'il a cédé les revenus de 16 villages aux dieux et
 428 aux brahmanes, et a doté en outre 8 brahmanes ⁶; en même temps, il déclare qu'il donne un village à la Congrégation. On peut supposer que ce grand personnage n'était pas lui-même un Bouddhiste, vu qu'il avait fait aux païens des largesses bien plus grandes qu'aux vrais croyants.

Parmi ceux qui se sont rendus très méritoires envers l'Église, on compte, outre les princes, des brahmanes. A chaque page presque de l'ouvrage de Târanâtha, on trouve des noms de brahmanes, dont l'Église a toujours hautement vénéralisé la mémoire. Comme bienfaiteur et protecteur de la religion, surtout du Mahâyâna, l'auteur tibétain nomme le brahmane Vidu à Pâtaliputra, qui, du temps du fils de Kanishka, aurait fait faire mille copies des Écritures Saintes. Vers la même époque, dans le Surâshtra, le Mahâyâna fut protégé par le brahmane Kulika ¹. De tels récits peuvent être des légendes, ils n'en ont pas moins de la valeur comme des essais d'explication de certaines situations historiques. Une des légendes les plus importantes de cette catégorie, est l'histoire des deux frères Mudgara-Gomin et Çankrapati, deux brahmanes du Magadha, dont le premier était un adorateur de Çiva, le second, de Buddha ². Un jour, au moment où le succès du Mahâyâna déplaisait fort aux Çrâvakas, il arriva que les deux frères, sur le conseil de leur mère, se rendirent au mont Kailasa, où Çiva trône dans la neige éternelle. Arrivés sur la montagne, les frères virent d'abord la déesse Durgâ, cueillant des fleurs, puis Nandi, le taureau de Çiva, et à la fin le grand Dieu lui-même, assis sur son trône et prêchant la doctrine. Gañeça prit les nouveaux arrivés amicalement

5. Burgess, *o. c.* p. 33.

1. Târanâtha, 62.

2. *Ibid.*, 65.

par la main, et les conduisit jusque dans la présence de Mahâdeva. Lorsque celui-ci eut déclaré spontanément qu'on ne pouvait arriver à la délivrance que par le chemin du Buddha *, Mudgara-Gomin et Çankarapati furent remplis de joie. Très contents de leur voyage, ils retournèrent dans leur pays et rendirent toutes sortes de services à la religion : d'abord en composant des hymnes qui devinrent si populaires, qu'on pouvait les entendre chanter dans les palais aussi bien que dans les plus humbles cabanes ; en outre, en nourrissant à Gayâ 500 moines ordinaires et autant de Mahâyânistes à Nâlandâ. Cette fable nous apprend que les Mahâyânistes avaient conscience d'un certain lien fraternel qui les unissait aux Çivaïtes. Du reste, ce détail était universellement connu : les Hînayânistes de l'Orissa disaient ouvertement, du temps où Hiuen Thsang était dans l'Inde, que les religieux de Nâlandâ ne différaient en rien des moines Çivaïtes ¹.

Dans l'Inde Occidentale, on trouve, du deuxième au quatrième siècle, une série de Satrapes, que leurs monnaies font connaître comme des partisans du Bouddhisme. Il en est de même d'Amoghabhûti, roi du pays de Kuṇḍina ², qui, à en juger d'après le type de l'écriture qu'il emploie sur ses monnaies, aurait pu régner avant la fin du second siècle ³.

Dans la péninsule méridionale, le vieux sanctuaire d'Amarâvatî avait conservé toute sa splendeur au second siècle. Les nombreuses inscriptions qui y ont été découvertes ne permettent aucun doute à ce sujet. L'une d'entre elles remontant au règne du roi Çri-Pulimâvi, dont nous avons

1. *Vie de H. Th.*, 220.

2. Ou : pays de Kulinda ; chez les Grecs, Kylyndrine, au Sud-Est du Kashmir.

3. Les dates déduites de raisons purement paléographiques sont toujours incertaines. Comp. Thomas, *On the identity of Xandrames and Krananda* (dans *Journ. R. As. Soc.* I. 447) et Lassen. *Ind. Alt.*, II, 819. Les leçons de ces savants diffèrent beaucoup ; d'après nous, on lit sur ces monnaies, plus ou moins nettement : Râjîsh Kuṇḍinasa Amoghabhûtisa.

parlé plus haut, contient une indication prouvant que ce couvent, comme celui de Kārli, appartenait aux Mahāsāṅghikas, et plus particulièrement à une subdivision de cette grande secte, les Caitikas ⁴.

430 La domination des Indo-Scythes et autres étrangers dans le Nord-Ouest de l'Inde * et une partie du Madhyadeça, fit place à celle de la dynastie indigène des Guptas, qui furent, pendant plus d'un siècle et demi, les princes les plus puissants de l'Inde entière ¹. Bien qu'eux-mêmes attachés à l'Hindouisme sous une forme ou une autre, les Guptas permettaient aux dissidents parmi leurs sujets, tels que Jainas et Bouddhistes, l'exercice tranquille de leur religion. C'est ainsi que nous savons, par une inscription de Sanchi, que le couvent établi à cet endroit reçut une donation d'un vieux guerrier, qui, sous la bannière glorieuse de Candragupta, avait assisté à mainte bataille et qui était en grande faveur auprès de son souverain ².

Fa Hian ne nous apprend à peu près rien sur l'état politique du pays au commencement du v^e siècle, moment où il visita la Terre Sainte. Il parle souvent d'Açoka et de Kanishka, mais on s'aperçoit que les rois de son propre temps ne l'intéressaient nullement. Sur l'état de la science il garde également un silence profond. D'ailleurs, la période brillante de la scolastique bouddhique n'avait pas encore commencé, et la célèbre Université de Nālandā n'était pas encore fondée ; du moins, elle était insignifiante ³.

Deux siècles plus tard, Hiuen Tshang y trouva une multitude de couvents, qui avaient chacun son histoire officielle, comme le nom Nālandā lui-même. D'après le témoignage

4. Burgess, *Archaeol. Surv. of S. India*, n° 3, p. 26 ; comp. p. 41, où l'un des religieux est qualifié de Cetiavādaka, « partisan de la secte des Caitikas ».

1. Le commencement de l'ère des Guptas tombe en l'an 319.

2. *Journ. As. Soc. Bengal*, VI, pl. XXV.

3. S'il en avait été autrement, Fa Hian, qui a été à Nālandā, en eût bien fait mention en quelques mots. On pourrait s'y attendre d'autant plus, qu'il fait une mention expresse du fameux collège de Pāṭaliputra (*Travels*, 105).

des vieillards, l'endroit devait ce nom à un certain Nāga, qui vivait dans un temps où le futur Buddha * vivait encore sur terre comme Bodhisatva ¹. Les différents couvents qui s'élevaient là avaient été fondés successivement par quelques rois du pays; le plus ancien par Çakrāditya, qui régnait peu après le Nirvāṇa ². Son fils, petit-fils, arrière petit-fils, etc., dont les noms sont Buddhagupta, Tathāgatagupta, Balāditya ou Bālāditya, Vajra, ajoutèrent chacun un nouveau bâtiment aux constructions plus anciennes. — Ces noms désignent-ils des personnages historiques? Voilà ce qu'on ne peut ni nier ni confirmer. Une chose est certaine : c'est que Tāranātha ne les connaît pas et qu'aucun d'eux ne peut avoir vécu peu de temps après le Nirvāṇa ³.

En comparant les renseignements donnés par les deux voyageurs chinois, on arrive au résultat, que la célébrité de Nālandā, comme école savante, ne date que du milieu du v^e siècle, ou de plus tard. Dans la première moitié du vii^e siècle, le collège mahāyāniste du Nālandā avait atteint le plus haut degré de splendeur interne et externe. Pūrṇavarman, alors roi du Magadha, était un grand protecteur de la science et ne laissait passer aucune occasion d'honorer les hommes de talent. Il avait été pris d'une telle admiration pour le savant laïque Jayasena, qu'il voulut lui donner le titre de Premier parmi les Docteurs du royaume, avec un riche traitement, consistant dans les revenus de vingt grandes villes — s'il faut en croire Hiuen-Thsang. Jayasena était trop modeste et trop peu mondain pour accepter les honneurs

1. Ces vieillards doivent avoir été âgés de quelques millions d'années, car autrement on ne voit pas bien comment leur déclaration pourrait avoir plus de valeur que celle du premier venu.

2. *Mém.*, II, 42. Ni les écrits pâlis, ni les Purāṇas, ni les traditions des Jains ne connaissent un roi de ce nom, qui aurait vécu peu après le Nirvāṇa.

3. Il est difficile d'identifier Buddhagupta avec le Buddhagupta de la dynastie des Guptas, le nom et la généalogie différant également. Comme simple nom d'homme chez les Bouddhistes, Buddhagupta se rencontre fréquemment dans les inscriptions.

qu'on voulait lui accorder, et plus tard, après la mort de Pūrṇavarman, il refusa également une offre encore plus séduisante, qui lui avait été faite par le roi Çilāditya ⁴.

Çilāditya, plus connu sous le nom de Çri-Harsha, roi de 432 Kanauj *, fut, de 610 à 640 environ, le potentat le plus puissant de l'Inde. Il avait fait des dépenses immenses et avait été reconnu comme empereur par un grand nombre de rois, ses vassaux. Il favorisa le Bouddhisme, au moins pendant une certaine période de sa vie, mais était du reste extrêmement tolérant envers toutes les opinions, sauf envers les Hīnayānistes, s'il faut en croire Hiuen Tshang. Il aurait adressé au pèlerin chinois les paroles suivantes, témoignant d'autant de courtoisie à l'égard de son hôte que de mépris à l'égard des honnêtes Çrāvakas : « Maître, » dit Harsha, « votre traité est admirablement beau; moi, votre élève, ainsi que les docteurs qui m'entourent, nous ne pouvons que le louer; mais je crains que ces hérétiques (*sic*) du Hīnayāna n'en persistent pas moins dans leur entêtement stupide. » Ce mépris du roi pour ses propres coreligionnaires, quand ceux-ci se rattachaient au Hīnayāna, fut partagé par sa sœur, qui suivait la secte des Sammitiyas ¹. En apprenant comment Hiuen Tshang avait développé les principes sublimes du Mahāyāna et couvert de mépris les idées étroites et mesquines du Hīnayāna, elle se montra ravie et ne cessa de le combler de louanges ².

Le frère aîné de Harsha avait été assassiné jadis traîtreusement de la façon la plus abominable par le roi de Karṇa-Suvarṇa (aujourd'hui le sud-ouest du Bengale). De là une

4. *Voy. des Pèl. B.*, I, 213.

1. Ceci semble étrange, car les Sammitiyas étaient Hīnayānistes, comme le voyageur lui-même le savait fort bien (*Vie*, 401). Cette dame, dont le pèlerin ne donne pas le nom, ne peut être une autre que Rājyaçri, la sœur unique de Harsha et veuve de Grahavarman, celle dont les aventures sont racontées dans l'Histoire de Harsha par Bāṇa.

2. *Vie*, 241.

haine inextinguible entre les deux princes, haine dont parlent à la fois le voyageur chinois et le poète Bāṇa. Le premier ajoute que le traître, qu'il nomme Çaçāṅka, était par dessus le marché un ennemi de la vraie foi, qui persécutait la vraie religion et poussait la méchanceté si loin qu'il osa porter une main sacrilège sur une pierre sacrée à Kuçinagara³. De pareils faits, on peut conclure peu de chose⁴, 433 tant qu'on ne sait quelle religion professait Çaçāṅka — supposé qu'il en professât une. En tout cas, cette persécution a été passagère, car au moment où Hiuen Tshang visita le royaume de Karṇa-Suvarṇa, il y trouva une dizaine de couvents, habités par des moines de la secte des Sammitiyas, et il n'est plus parlé de persécutions¹.

Sur l'état de la religion dans les régions méridionales, le récit du voyage du pèlerin chinois donne quelques détails, d'où l'on peut conclure que cet état n'était pas également florissant partout. Dans le Kaliṅga, il y avait 500 moines; dans le Kosala, 1,000; dans l'Andhra septentrional, 3,000; dans l'Andhra méridional ou Dhanakāṭaka, 1,000; de nombreux couvents y étaient en ruines. La situation était meilleure dans le pays de Draviḍa avec la capitale Kāñci : il y avait là bien 10,000 moines. D'autant plus lamentable était l'état de choses dans le Cola et dans le Malabar. Au contraire, la religion était florissante dans le Koṅkan et, en général, dans les pays occidentaux, surtout dans le Sindh; il en était de même dans le Mālava.

Dans le Kashmir, où régnait Durlabha-varḍhana (594-630 de notre ère), le Bouddhisme se maintenait, à côté du Çivaïsme de plus en plus puissant et des autres sectes païennes. La tolérance mutuelle entre les différentes sectes religieuses, était parfaite; pour caractériser l'état de choses dans ce royaume, il suffit de mentionner la donation d'un village aux

3. *Mém.* I, 349, 422; comp. 248.

1. *Mém.* II, 85.

brahmanes, faite par le roi Durlabha-vardhana, et la consécration, par le même roi, d'un temple à Vishṇu, dans la capitale Çrīnagara, tandis que sa femme Anaṅgalekhā fondait un Vihāra ¹. — Au Nepāl, les Buddhistes et les païens vivaient tout aussi paisiblement à côté les uns des autres. Parmi les premiers, on comptait, du temps où Hiuen-Thsang visitait le pays, environ deux mille moines, qui étudiaient aussi bien le Mahāyāna que le Hīnayāna. Peu de temps avant l'arrivée du pèlerin, on avait vu sur le trône un roi très savant, Amçvarman, connu comme auteur d'un ouvrage grammatical.

434 * Le voyageur ne nous dit pas qu'elle était la religion d'Amçvarman (nous savons d'ailleurs qu'il était Çivaïte); le roi régnant était un fidèle ¹.

Si l'on excepte le cas douteux du roi Çaçānka, les notices du voyageur chinois ne contiennent rien d'où l'on devrait conclure qu'il aurait remarqué, dans les pays de l'Inde visités par lui, quelques tendances hostiles à la Doctrine, soit chez les princes, soit chez le peuple. A considérer l'ensemble, l'avenir de la Doctrine pouvait sembler plus brillant que jamais auparavant, peut-être. Cependant, dans le Nord-Ouest, un ennemi allait paraître : l'Islamisme. Au moment où Hiuen Tsang admirait les curiosités qu'offrait le magnifique Nouveau Monastère à Balkh, il ne pouvait soupçonner que, quelques années plus tard, avant qu'il serait rentré lui-même dans sa patrie, le couvent tomberait entre les mains des sectaires du prophète de la Mecque. L'an 644, Balkh fut conquis par Othman; le grand prêtre, auquel les écrivains arabes donnent le titre de Barmek ², se convertit à l'Islamisme, et devint l'ancêtre de la famille des Barmécides. Vingt ans après environ (dans l'an 41 de l'Hégire), le sanctuaire fut

1. *Rāja-t.*, 4, 3 ss. — Dans le courant du même siècle, la reine Prakāça-Devi fit également construire un couvent; elle était l'épouse de Candrāpīḍa (680-689), connu comme fondateur d'un temple de Vishṇu, *ouvr. cité*, 80.

1. *Mém.* I, 407.

2. Probablement le sanscrit *paramaka* « supérieur. »

ruiné ; il est vrai qu'il fut rebâti plus tard, mais cette fois pour servir, semble-t-il, de temple du Feu ².

La conquête du Sindh par les Arabes ¹, en 712, porta au Bouddhisme dans l'Ouest de l'Inde un coup, dont il n'a jamais su se rétablir. Le coup fut d'autant plus cruel, que le Sindh avait toujours été un terrain très fertile pour la vraie Foi.

C'est de la fin du même siècle (le huitième), qu'on peut dater — nous avons déjà pu le remarquer plus haut — la décadence interne de l'Église. Dans le Dekkhan, cette décadence ^{*} se manifesta surtout dans l'impuissance des polémistes en face des argumentations d'un Kumârila et d'un Çañkara. Il est vrai que Târanâtha sait raconter divers récits, relatifs aux victoires éclatantes que Dharmakîrti aurait remportées dans des tournois scolastiques où il aurait eu pour adversaires Kumârila et Çañkara ¹, mais il ne cache pas que l'époque de splendeur avait pris fin avec le même Dharmakîrti. Sans soutenir que Çañkara ait eu la moindre influence directe sur les destinées de l'Église, on peut admettre comme assez vraisemblable qu'il a contribué à diminuer l'autorité des fils de Çâkya, bien que les riches donations faites à deux monastères à Dambal dans le Dekkhan, dans l'an 1095 de notre ère, prouvent combien peu il peut être question d'extermination ².

La religion n'était pas non plus menacée, au moins provisoirement, dans la partie orientale de l'Inde. La foi y trouva même de puissants protecteurs dans les rois de la dynastie

3. C. Barbier de Meynard, *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse (extrait de Yaqout)* 569, où l'on trouve encore beaucoup d'autres détails intéressants, bien qu'en partie erronés, puisés dans des auteurs arabes. Le nom du couvent, Nawbehâr, n'est pas persan, comme le croyaient les Arabes, et ne peut, par conséquent, signifier Nouveau Printemps ; il est indien : Naw-Bihâr (sanscr. Nava-Vihâra), synonyme de Nava-Saṅghârâma.

4. Voir M. Elphinstone, *History of India* (3^e éd. par Cowell), 306-312, et les auteurs cités.

1. P. 174, 180.

2. Fleet, dans *Ind. Ant.* X, 135.

des Pâlas, qui ont régné de 800 environ à 1030 dans le Gaûda et les régions avoisinantes. Plusieurs inscriptions rendent témoignage du pieux attachement des Pâlas à la doctrine de Çākya ³, et l'historien tibétain, qui s'étend, avec la prolixité confuse qui lui est ordinaire, sur les mérites de ces princes, n'oublie pas non plus de parler des couvents et des séminaires qu'ils ont fondés ⁴. Les professeurs célèbres, le plus souvent Tantristes et partisans de la Prajñā-Pāramitā, ne manquèrent pas sous la dynastie de Pâlas. La magie fut également étudiée, durant cette époque, par des hommes éminents.

Aux Pâlas succédèrent, dans la domination de la partie orientale de l'Inde, les Senas, qui durent succomber à leur tour, vers l'an 1200, devant la puissance de Mahomet, Sultan de Delhi. On ne reproche aux Senas, qui professaient eux-mêmes l'Hindouïsme, aucun acte de violence à l'égard
436 des dissidents ⁵, et ce n'était pas leur faute, mais celle des circonstances, si le Bouddhisme, sous leur domination, subit un terrible mouvement de recul. Ce que Tāranātha raconte relativement à l'état de l'Église sous les Senas et les gouverneurs musulmans qui vinrent après eux, est évidemment basé sur des données dignes de foi, et s'accorde, à bien des égards avec ce que nous savons d'ailleurs. Son récit revient à ceci ⁶.

Du temps des Senas, les dissidents augmentèrent peu à peu, même dans le Magadha, et il y eut un grand nombre de partisans de l'Islam. Dans le couvent de Gayā on recueillit dix mille moines du Sindh ⁷, mais la plupart des autres

3. Cunningham, *Archaeol. Surv.* III, 133; XI, 172-182, Comp. Tāranātha, 202, 252.

4. Parmi les couvents ainsi fondés, le monastère Vikrama-çīla eut une certaine célébrité. Il était établi sur une montagne dans le pays de Magadha, sur la rive septentrionale du Gange. Les prieurs de ce couvent étaient tous Mantra-Vajracāryas, c'est-à-dire, maîtres de l'art magique; Tāranātha, 257.

1. P. 254.

2. Peut-être ceux qui s'étaient enfuis lors de la conquête du pays en 712.

écoles scientifiques dépérissent. Lors de la conquête du Magadha par les Musulmans (1200), beaucoup de moines furent tués, et les couvents d'Udaṇḍapurī et de Vikrama-çīla ruinés; le premier fut transformé en forteresse. Le savant Çākyaçrī se réfugia dans l'Orissa, et partit plus tard de là pour le Tibet; Ratnarakshita s'en alla au Népal; Jñānākara-Gupta et un grand nombre de savants se rendirent au Sud-Ouest de l'Inde; Buddhamitra et quelques autres cherchèrent un abri dans le Midi, tandis que Saṅgama-Çrijñāna et les siens s'enfuirent en Birmanie, au Cambodge, et dans d'autres pays³. Dans le Magadha, la doctrine avait été détruite, ou à peu près.

Une des conséquences des événements du Magadha fut que les croyants, réfugiés dans le Dekkhan, fondèrent, entre autres dans le Vijayanagara, le Kalinga, le Koṅkan, un grand nombre de collèges, bien que sur une petite échelle. De cette manière, la doctrine fut de nouveau introduite dans le Sud de l'Inde, sans qu'elle ait jamais pu atteindre à l'ancienne splendeur. Si l'historien tibétain était bien informé⁴, il y avait encore de son temps, au commencement du dix-septième siècle, de ses coreligionnaires dans le Dekkhan, mais nous n'avons pas d'autres preuves que la doctrine s'y soit maintenue pendant si longtemps¹.

Dans le Kashmir, l'Église a longtemps conservé les posi-

Si cette hypothèse est exacte, il faut placer cette immigration longtemps avant la domination des Senas dans le Magadha.

3. Beaucoup de religieux du Magadha étaient originaires de l'Indo-Chine; « surtout du temps des Senas la moitié du clergé établi dans le Magadha venait de l'Indo-Chine »; Tāranātha, 262. — Il va de soi que Gayā continua d'être un lieu de pèlerinage pour les croyants d'autres pays; cela se voit, du reste, dans des inscriptions, entre autres dans une datée de 1813 Nirvāṇa, année qui correspond probablement à 1176 de notre ère, d'après Bhagvānlāl Indrajī (*Ind. Ant.* 1881, déc.).

1. Chez les auteurs indiens, il est souvent question des Baudhdhas, quand ils veulent parler en réalité de Jainas.

tions qu'elle y occupait anciennement ². Les rois païens donnaient souvent des preuves de bonne volonté et n'oubliaient pas les intérêts spirituels de leurs sujets bouddhiques. Lalitāditya (693-729), qui fit sculpter des statues et bâtir des temples en grand nombre, en l'honneur de Vishṇu, de Çiva et du Dieu solaire, fonda aussi un grand couvent à Hushkapura, avec des Stûpas. Son ministre Cankuna, un Tokhâr d'origine, montra son zèle pour la vraie Foi en bâtissant des couvents et des Stûpas ; de même son beau-frère Îçânacandra, un médecin. On érigea une multitude de statues du Buddha en or. Ajoutons qu'un certain prince de Lâṭa, Kayya, fit, lui aussi, construire un couvent vers la même époque, et l'on arrivera à la conclusion que la Foi, au commencement du huitième siècle, était très respectée dans le Kashmir. Les choses restèrent en état pendant quelques siècles encore. Jayâpîda (751-782), était un adorateur de Vishṇu, auquel il érigea des statues, mais il fonda en même temps un Vihâra ³. La reine Diddâ, qui gouverna le pays avec habileté de 980 à 1003, fonda un grand nombre de temples et de collèges brahmaniques, mais aussi un couvent ⁴. Il y a de rares exemples de rois du Kashmir, qui, par préjugé antithéologique ou par méchanceté, ont fait preuve de sentiments hostiles à l'égard de l'Église, mais on voit qu'alors ils n'épargnaient pas non plus les dieux du paganisme. Kshemagupta, par exemple, fit non seulement brûler, pendant son règne assez court (950-958) le couvent de Jayendra, mais démolir, en outre, plusieurs anciens temples des dieux ⁵. Çri-Harsha (1088-1103), 438 prince très doué ⁶, mais dont les qualités brillantes furent obscurcies par la débauche, la légèreté et la faiblesse, alla jusqu'à enlever les trésors de tous les temples et à souiller les

2. Du temps d'Hiuen Tshang, on y trouvait une trentaine de couvents, avec une population totale de 5,000 moines environ ; *Mém.* 1, 168.

3. *Râja-t.* 4, 188 ss. ; 506.

4. *O. c.* 6, 303.

5. *O. c.* 6, 171.

images de la façon la plus scandaleuse. Rien d'étonnant à ce que ce Harsha, « un vrai Turc », comme l'appelle le chroniqueur, ce prince qui ne reculait pas devant l'assassinat de brahmanes, ait pillé également des sanctuaires bouddhiques. Il n'épargna que deux statues des dieux, de même que deux statues de Buddhas, ces derniers notamment à la suite des supplications d'un chanteur populaire et d'un Çramaṇa ¹. Mais c'étaient là des accès passagers, et qui faisaient plus de tort aux auteurs de pareils excès qu'à la religion. Peu de temps après la mort de Harsha, le roi Sussala reconstruisit le couvent bâti par Diddâ, et sous son successeur nous lisons qu'on réparait et construisait des couvents aussi bien que des temples ². Ce ne fut que deux siècles plus tard, vers 1340, que le Musulman Shâh Mîr s'empara du pouvoir. Depuis ce temps, l'Islamisme est la religion dominante de la vallée de Kashmir ³.

Pendant les siècles de luttes sanglantes entre Musulmans et Hindous, luttes où les deux partis ont rivalisé d'héroïsme, d'abnégation, de mépris de la mort, les Bouddhistes brillent par leur absence. Le Jainisme a tenu bon pendant les temps d'épreuve et sous les circonstances les plus défavorables ; son ancien rival a succombé.

D'après Târanâtha, vers 1450, un roi du Bengale aurait rétabli les temples détruits et la terrasse de l'arbre Bodhi à Gayâ. Dans l'Orissa, la lumière de la Foi se ranima encore une fois, au milieu du xvi^e siècle, sous le dernier roi indigène du pays, Mukunda Deva Hariçandra, un Hindou. Il était connu par sa libéralité à l'égard du clergé * et fonda 439 quelques temples bouddhiques et quelques petits collèges.

1. O. c. 7, 1092, 1241.

2. O. c. 8, 2416.

3. D'après les renseignements les plus récents, les confesseurs des différentes religions se partagent ainsi : Musulmans, 918,000 ; Hindous, 506,000 ; sectes diverses, 89,000 ; Bouddhistes (surtout dans le Ladakh), 20,000. Le roi actuellement régnant est un Hindou.

Lorsqu'il succomba, en 1568, devant les forces du souverain musulman du Bengale, l'Orissa perdit à tout jamais son indépendance et les restes des croyants se fondirent dans la masse des populations païennes ¹.

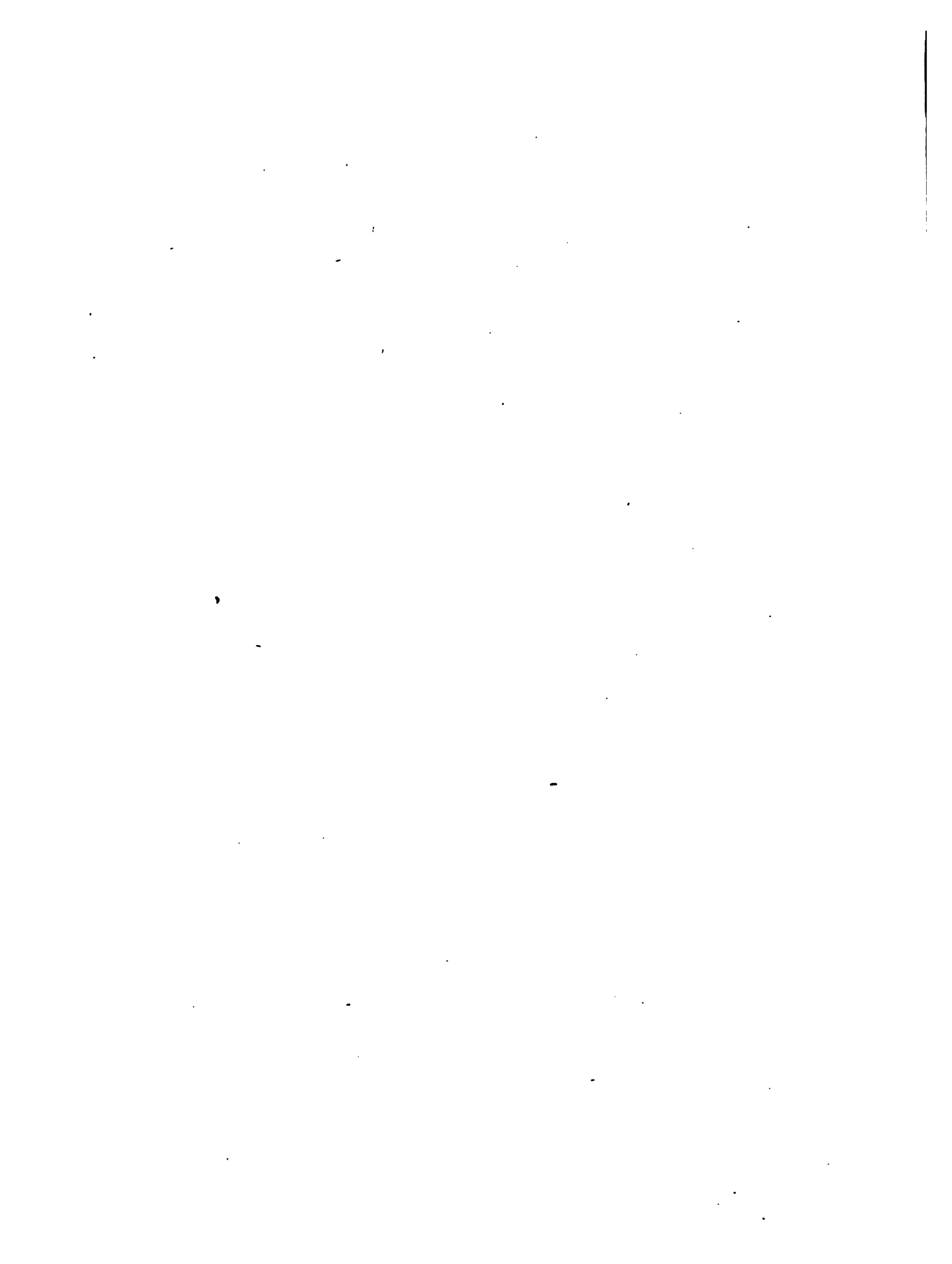
Dans le Népal, les fils de Çākya, qui avaient été chassés des plaines de l'Hindoustan et du Bengale, trouvaient un accueil hospitalier chez leurs coreligionnaires, et une protection auprès des rois hindous. Il est vrai que le Bouddhisme du Népal a pris une forme particulière et que l'organisation primitive de la Congrégation n'existe plus dans le pays; mais nous devons attribuer cette transformation à toute autre cause qu'à une pression venant du dehors. Il y a toujours eu, au Népal, un esprit de tolérance, particulièrement chez les souverains hindous ².

Notre aperçu de l'histoire ecclésiastique se termine ici. Cette esquisse, quelque incomplète qu'elle soit, a du moins montré, que la Congrégation, dans son pays d'origine, n'a pas manqué d'appuis puissants et de hautes protections. « Les profits et les hommages honorifiques », qu'elle avait enviés dès le commencement aux hérétiques, lui ont été largement accordés par les princes et par la bourgeoisie aisée. Tout cela ne l'a pas empêchée de s'éteindre dans l'Inde (à l'exception de Ceylan et du Népal), après une lente diminution de forces. Quelques-uns jugeront

1. L'Orissa est, de nos jours encore, rempli de moines, mais ce ne sont pas des Bouddhistes, voir Hunter, *Gazetteer*, VII, 202.

2. Une preuve signalée de cette tolérance fut donnée par le roi Prakāçamalla, un Çivaïte zélé, vers le milieu du siècle dernier. La mission catholique ayant été expulsée du Tibet en 1754, il lui donna non seulement un refuge, mais encore deux pièces de terre. Les deux chartes de donation, écrites sur cuivre, d'après l'usage indien, étaient en 1848 dans la possession du docteur Hartman, évêque catholique de Patna. On trouve ces pièces, copiées et traduites par B.-H. Hodgson, dans *Journ. As. Soc. Bengal*, XVII, 2, 226.

que le Dharma était trop élevé pour les Indiens, d'autres qu'il était trop inférieur pour eux ; mais tous doivent reconnaître le fait *, qu'à la longue le Bouddhisme n'a pu conten- 440
ter les Indiens, qu'ils fussent d'origine arienne ou dravienne. Il a eu d'autant plus de succès chez des peuples de race différente, mais, chose frappante, chez la très grande majorité de ces races dans une forme plus rapprochée de l'Hindouisme que de la doctrine du Bouddhisme primitif. L'histoire de l'Église au Tibet, en Chine, au Japon, etc., n'est certainement pas moins remarquable que le récit de ses vicissitudes dans son pays d'origine ; elle sort cependant du cadre de cet ouvrage, auquel nous mettons fin en remerciant le lecteur bienveillant, qui a bien voulu nous suivre jusqu'ici.



APPENDICE

LES SECTES

* Le nombre de sectes ¹ est fixé par convention à 18 ; de 441 même qu'il y a, en théorie, 18 Purâṇas, et qu'on admet parfois 18 castes. Les faits sont, dans les trois cas, contraires à la théorie. Si l'on fait l'addition des noms dans les différentes listes, dont il n'y a pas deux qui soient d'accord, le total est supérieur au chiffre officiel. Dans une des listes, la plus ancienne de toutes, on dit expressément qu'il y a 18 sectes, et l'on affirme en même temps qu'il y en a 24.

Dans la plus ancienne liste qui nous soit connue ², l'Église est divisée en deux fractions principales, dont l'une est orthodoxe, l'autre hétérodoxe. Rigoureusement, seule la secte fondamentale de la fraction orthodoxe a le droit d'être considérée comme absolument pure dans la doctrine. Ces deux fractions sont : les Sthaviras, les Anciens, ou Sthaviravādins, partisans de la doctrine des Anciens et les Mahāsāṅghikas, ceux de la Grande Église. Les premiers se subdivisèrent en deux groupes : les Mahiçāsakas et les Vṛjiputrakas ³.

1. *Bhedas*, mot qui signifie « divisions », et qui est tantôt pris dans le sens de « schismes », donc de sectes hétérodoxes, tantôt dans celui de « variétés, subdivisions » de l'Église. On emploie aussi le mot *vāda*, qu'on peut traduire par « doctrine ».

2. *Dīpav.* 5, 39.

3. Ce dernier nom semble assez étrange, vu que ce sont justement les Vṛjiputrakas qui figurent dans la légende ecclésiastique comme auteurs du premier schisme, 100 ans après le Nirvāṇa. Chez Vassilief, *B.* 230, la secte des

442 Des Mahiçāsakas sortirent les Sarvāstivādins, Kāçyapikas ¹, Kāçyapikas ¹, Saṅkrāntikas et Sūtravādins; des Vṛjiputras : les Dharma-Uttarikas, Bhadrāyānikas, Shaṅṅagarikas et Sammittiyas. En tenant compte des sectes-souches, on obtient donc douze sectes sur dix-huit qui professent à différents degrés la foi des Anciens. Les six sectes qui se rattachent à la Grande Église sont, en dehors des Mahāsāṅghikas primitifs eux-mêmes, les Gokulikas ², dont descendent les Bahucrutas ³ et les Prajñāptivādins; les Ekavyavahārikas; les Caitikas.

A ces dix-huit sectes il faut en ajouter six autres : les Haimavatas (ceux de l'Himālaya), Rājagirikas (ceux de Rājagiri), Siddhārthas, Pūrva-çailas (ceux du Mont Oriental), Aparaçailas (ceux du Mont Occidental), et Aparā-Rājagirikas (ceux de Rājagiri-Occidental). Les cinq premiers noms se trouvent aussi dans le Mahāvamsa, qui donne comme sixième les Vādarikas. Tous ces noms, sauf celui de Siddhārtha, dérivent des endroits où les moines étaient établis.

Les chroniques singhalaises ne nous apprennent rien sur le rapport de ces six sectes supplémentaires avec les deux grandes subdivisions de l'Église. Dans un ouvrage de Vasumitra sur les 18 sectes, on attribuait aux Caitikas, Pūrva- et Aparā-Çailas un seul et même père spirituel. Ce fondateur de trois sectes aurait été originairement un Tīrthika, et se serait rattaché plus tard aux Mahāsāṅghikas ⁴. Quelque apo-

Vatsputriyas occupe la place de celle des Vṛjiputras. Comme la forme palie est Vajjiputta, la confusion des deux noms était facile, mais il est incertain de quel côté se trouve la faute.

1. On voit que le même nom est donné deux fois de suite, ce qui ne peut être exact. Il est difficile de savoir quel nom a été laissé de côté, de propos délibéré ou non; peut-être celui des Vibhajyavādins. La liste donnée *Māhav.* 22 ne donne aucune lumière.

2. Chez Vassilief, *B.* 227, Kukkulikas, mais la forme Gokulika se trouve aussi dans quelques listes septentrionales.

3. *Māhav.* pass. cité, donne Bāhulikas.

4. Vassilief, *B.* 228.

crypte que soit ce récit relatif à ce singulier ci-devant Tirthika, dont on ne donne même pas le nom ⁵, il n'en est pas moins certain qu'il existe un lien géographique entre les trois sectes que nous venons d'énumérer. Nous avons vu, en effet, que le couvent d'Amarāvati appartenant aux Mahāsāṅghikas, était habité particulièrement par des Caitikas ⁶. * Or, les 443 couvents du Mont Oriental et Mont Occidental étaient situés près de Dhanakaṭaka ou Dhanyakaṭaka, capitale de l'Andhra méridional, ainsi que nous l'apprend Hiuen Tshang, et Amarāvati n'en peut avoir été bien éloigné. Quand le voyageur nous apprend que les moines de Dhanakaṭaka étaient de son temps partisans du Mahāyāna, ce renseignement ne saurait nous étonner, vu le lien qui existe entre les Mahāsāṅghikas et les Mahāyānistes.

Des Pūrva-çailas seraient sortis les Rājagirikas, que tous, cependant, ne comptent pas parmi les 18 sectes ¹.

Les Haimavatas sont considérés par quelques-uns comme formant une branche de la tige des Anciens, mais les Mahāsāṅghikas, comme nous le verrons plus tard, les comptaient parmi les leurs ².

Après que ces 18 sectes (24, si l'on compte les sectes supplémentaires) se furent développées dans l'Inde, la tige ancienne eut deux nouveaux rejetons à Ceylan : les Dharmarucikas et les Sāgalikas ³; les premiers sont identifiés avec la secte d'Abhayagiri; les derniers, avec les Jetavanistes. Quant à la secte du Mahāvihāra, on en parle partout, sauf dans les

5. Tāranātha, 283, nomme Mahādeva comme fondateur des Caitikas et Pūrva-çailas.

6. Voir plus haut, p. 429.

1. Tāranātha, pass. cité. — La situation de Rājagiri, nommé dans *Daçakumāra-Carita*, 32, comme un lieu de séjour pour des ascètes, est incertaine. L'ancien Rājagṛha s'appelle maintenant Rājgir; il n'est cependant pas probable qu'il s'agisse ici de cette localité, car dans ce cas on devrait trouver quelque part une forme secondaire Rājagṛhikas.

2. Vassilief, B. 230.

3. *Mahāv.*, passage cité.

chroniques singhalaises, comme d'une secte distincte. C'est un fait frappant, vu que ces chroniqueurs appartenaient justement au Mahāvihāra. La raison du fait qu'ils sont seuls à ne pas parler de la secte, doit bien être qu'ils voulaient se donner eux-mêmes pour les héritiers de la doctrine vraie et non falsifiée des Anciens.

La classification des sectes d'après le système des Vieux Croyants du continent ⁴, ne diffère pas beaucoup de celle qu'on trouve dans la chronique singhalaise la plus ancienne. Eux aussi admettaient deux divisions principales : Sthaviras et Mahāsāṅghikas. Des premiers sortirent : les Sarvāstivādins, Vatsīputriyas, Dharma-Uttariyas, Bhadrāyāntiyas, Sammitiyas (ou Sammatiyas), * Mahīcāsakas, Dharmaguptas, Suvarshakas ou Kācāpyatīyas et Uttāriyas. Des Mahāsāṅghikas dérivent : les Ekavyāvahārikas, Lokottaravādins, Bahucrutīyas, Prajñāptivādins, Caitikas, Pūrva-çailas et Aparā-çailas. Si l'on tient compte du fait que les Vatsīputras et les Vṛjīputras (pāli : Vajjīputtas) ne sont évidemment que des variantes du même nom — quelle que soit la leçon la plus ancienne des deux — on voit que la différence se borne à l'omission des Shaṅṅgarīkas, Saṅkrantīkas et Sūtravādins, que la chronique compte également parmi les Sthaviras. La différence devient encore plus minime, si l'on admet, sur l'autorité de Tāranātha, que les Uttariyas sont identiques aux Saṅkrantīkas ¹. Dans l'énumération des Mahāsāṅghikas, les deux listes sont également d'accord, en grande partie. Dans une des deux listes manquent les Lokottaravādins, dans l'autre, les Gokulikās. L'existence de ces deux sectes est certifiée par d'autres documents, de sorte que nous devons admettre, ou bien qu'une des deux listes est incomplète, ou bien que les Gokulikās sont identiques aux Lokottaravādins. Ce dernier arrange-

4. Tāranātha, 270.

1. Un troisième nom de cette secte est Tāmraçāṭṭīya, c'est ce que dit du moins Tāranātha, 273; mais, d'après les Sammitiyas, les Tāmraçāṭṭīyas sont distincts des Saṅkrantivādins.

ment ne peut être prouvé jusqu'ici ; cependant Tāranātha dit que les Lokottaravādins sont appelés aussi Kaukkuṭapādas, c'est-à-dire « ceux de la Patte du Coq ». Si l'on compare à cette forme celle de Kukkuṭika ou Kukkulika pour Gokulika, on arrive à la supposition qu'il s'est produit une confusion entre Gokulika (en bon sanscrit : Gaukulika) et Kaukkuṭika (prākṛit : Kokkuḍika)².

Dans le système des Sammitiyas, on distingue quatre groupes principaux³ de croyants : 1. Sarvāstivādins ; 2. Vatsīputriyas ; 3. Haimavatas ; 4. Mahāsāṅghikas.

Au premier groupe appartiennent sept sectes, à savoir, en dehors des Sarvāstivādins primitifs, les Vibhajyavādins, Bahuçrutiyas, Dharmaguptakas, Tāmraçātiyas, Kāçyapiyas, et Saṅkrantikas ; au second groupe : les Vatsīputriyas et leurs rejetons : les Dharma-Uttariyas, Bhadrāyānikas et Sammitiyas. Le troisième groupe ne comprend * que les Haima- 445 vatas ; le quatrième : les Mahāsāṅghikas primitifs, les Ekavyavahārikas, Gokulikas, Bahuçrutiyas, Prajñaptivādins et Çaitikas.

Dans le premier groupe, les Bahuçrutiyas sont tout à fait déplacés ; dans d'autres listes, on les compte parmi les Mahāsāṅghikas, parmi lesquels ils figurent, du reste, une seconde fois dans la liste des Sammitiyas eux-mêmes. Au lieu des Bahuçrutiyas on s'attendrait à voir mentionner les Mahiçāsakas, secte trop considérable pour qu'elle puisse manquer. La différence entre le système des Sammitiyas et celui des Sthaviras consiste surtout en ceci, que les derniers placent l'une à côté de l'autre les deux grandes branches des Vieux-Croyants, au lieu de les faire sortir du même tronc, et qu'ils ne représentent pas les Mahiçāsakas comme les ancêtres immédiats des Sarvāstivādins. Du reste, les noms dans les deux groupes (analogues aux deux groupes que les Sthaviras

2. Comp. la note de Vassilief sur Tāranātha, 227.

3. Tāranātha, 271.

admettent pour leur première grande subdivision) reviennent à peu près au même. S'il est vrai que les Saṅkrāntikas sont identiques aux Tāmraçāttiyas, il doit y avoir une erreur dans la liste des Sammittiyas; peut-être faut-il lire Sautrāntikas (Sūtravādins) pour Saṅkrāntika. Nous avons déjà émis une hypothèse sur la raison pourquoi les Vibhajjavādins manquent dans la liste de la chronique de Ceylan. Quant aux subdivisions des Mahāsāṅghikas, les Sammittiyas sont entièrement d'accord avec les Sthaviras de Ceylan.

Jusqu'ici nous n'avons appris à connaître que des témoignages de gens à peu près orthodoxes; nous verrons maintenant quelle est la théorie des Mahāsāṅghikas¹. Ceux-ci admettent trois grandes divisions: Sthaviras, Mahāsāṅghikas et Vibhajjavādins². Les Sthaviras sont divisés d'abord en Sarvāstivādins et Vatsīputriyas; division qui serait absolument d'accord avec celle du Dīpavaṃsa, si la chronique n'avait inséré entre les Sthaviras et les Sarvāstivādins la secte intermédiaire des Mahīçāsakas. Cette insertion a été faite probablement pour des raisons dogmatiques, car elle
 446 contredit non seulement le système * des Mahāsāṅghikas, mais encore celui des Sthaviras du continent et celui des Sammittiyas. Le témoignage des Mahāsāṅghikas a, dans cette question, une valeur d'autant plus grande, qu'ils n'avaient aucun intérêt à rajeunir ou à vieillir les Mahīçāsakas.

Donc, d'après le système des partisans de la Grande Église, on a vu sortir des Sthaviras primitifs les Sarvāstivādins et les Vatsīputriyas (autrement dits Vajjiputtas). Les Vatsīputriyas se divisèrent en Sammatiyas, Dharma-Uttariyas, Bhadrāyanikas et Shaṇṇagarikas. Pour ce qui concerne les Vatsīputriyas (Vajjiputtas) et leurs descendants, les partisans de la Grande Église sont donc entièrement d'accord avec les Sthaviras de Ceylan.

1. Pass. cité.

2. On ne dit pas expressément que cet ordre est chronologique; il est cependant fort possible que ce fût l'intention du rédacteur.

Dans le second groupe principal, on classe les Mahāsāṅghikas primitifs, les Pūrva-çailas, Apara-çailas, Rājagirikas, Haimavatas, Caitikas, Saṅkrāntikas et Gokulikas. On n'explique pas comment on a pu classer ici les Saṅkrāntikas ; il est probable que c'est une faute, et qu'il faut lire Lokottaravādins ¹, si toutefois ces derniers ne sont pas identiques aux Gokulikas. Le fait que les Haimavatas figurent ici comme subdivision des Mahāsāṅghikas, devient moins surprenant, quand on se rappelle que les rédacteurs des listes précédentes ne savaient évidemment sous quelle rubrique il fallait classer ce nom.

Le troisième groupe comprend les Vibhajjavādins et leurs descendants spirituels, les Mahiçāsakas, Kāçyapiyas, Dharmaguptakas et Tāmraçāṭīyas. Dans les listes émanant des Sthaviras et des Sammitīyas, ces sectes, ainsi que le groupe principal, les Vibhajjavādins, sont comptées parmi les sectes des Vieux-Croyants, ou insérées parmi ces dernières. Quel est le classement qui mérite la préférence, c'est ce que personne ne saurait dire, tant que les dogmes particuliers à chaque secte seront aussi mal connus qu'ils le sont maintenant ².

Dans l'ouvrage sur les subdivisions de l'Église, attribué à Vasumitra ³, on expose un système ¹ qui s'écarte quelque 447 peu de ceux que nous venons de traiter. Nous en donnerons ici une exquise. Originellement, il n'y avait que des Sthaviras. De ces Anciens se séparèrent, en l'an 100 après le Nirvāṇa, sous Açoka, les Mahāsāṅghikas. Les Anciens restèrent ce qu'ils étaient, jusqu'à ce qu'ils se séparèrent, au III^e siècle, en deux groupes, les Sarvāstivādins, appelés aussi

1. Une note de Schiefner, pass. cité, montre d'ailleurs que le nom de Saṅkrantivādīn ne repose que sur une conjecture.

2. Un aperçu de ces dogmes, d'après Vasumitra III, se trouve chez Vassilief, B. 234-258 ; comp. Rockhill, *the Life of the Buddha and the early History of his order*, 181-196.

1. Vassilief, B. 223 ss.

Hetuvâdins (rationalistes) ou Vibhajyavâdins d'un côté, et les Haimavatas, de l'autre. Dans le même siècle, on vit sortir des Sarvâstivâdins les Vatsîputriyas et les Mahîçâsakas, et des Vatsîputriyas se développèrent par la suite les Dharm-Uttariyas, Bhadrâyânikas, Sammitiyas ², et Shaṇṇagarikas. Des Mahîçâsakas sortirent les Dharmaguptakas. Quelque temps après avoir produit les Vatsîputriyas et les Mahîçâsakas, les Sarvâstivâdins produisirent un nouveau rejeton, la secte des Kâçyapiyas, autrement dits Suvarshakas. Des mêmes Sarvâstivâdins se développèrent au iv^e siècle les Saṅkrântikas, qu'on identifie avec les Sautrântikas et qui avaient pour père spirituel Dharma-Uttara ³. De cette manière, on obtient onze sectes sorties des Anciens ; le total des sectes des Vieux-Croyants, en y comptant les Anciens primordiaux, est douze.

Chez les Mahâsânghikas il y eut, par la suite, également des sectes, tout comme chez les Vieux-Croyants. Au second siècle se formèrent les Ekavyavahârikas, Lokottaravâdins et Kukkulikas ou Kukkuṭikas. Les choses n'en restèrent pas là ; dans le même siècle, surgirent les Bahuçruttyas, Prajñaptivâdins, et, vers 200 après le Nirvâṇa, les Caitikas ou Caityaçailas, les Aparaçailas et les Pûrvaçailas ⁴. Cette énumération
448 donne, en dehors de la secte originaire, huit subdivisions ⁵, donc, avec la tige primitive, neuf sectes ⁶ ; c'est-à-dire, trois

2. Nommés aussi, d'après Bhavya, Âvantakas (ceux du pays d'Avanti) et Kaurukullas. D'après Târanâtha, 272, les Âvantakas et Kaurukullas sont deux subdivisions différentes des Sammitiyas.

3. Ici les deux sectes des Saṅkrântikas et Sâtravâdins ont été réduites à une seule. Elles étaient, sans aucun doute, très étroitement apparentées.

4. Le texte, chez Vassilief, B. 229, porte Utaraçaila, Mont Septentrional, ce qui est inexact ; nous savons par Hiuen-Thsang qu'il y avait des couvents sur le Mont Occidental et sur le Mont Oriental, près de Dhanakâṭaka.

5. Il n'en est pas ainsi dans une traduction chinoise, où il est dit : « Les Mahâsânghikas se divisèrent en quatre sectes, et en outre en cinq, ce qui fait sept sectes. » C'est là de l'arithmétique transcendante ; chez les incrédules, $4 + 5 = 9$.

de trop pour le système des 18 sectes. En admettant l'identification, toujours quelque peu incertaine, des Lokottaravâdins avec les Kukkulikas, et en laissant de côté les Pûrva- et Aparaçailas, qui se distinguaient certainement très peu des Caitikas, on obtint le nombre de six, ce qui, avec les douze sectes des Vieux-Croyants, donne le nombre total de dix-huit.

Afin d'être complet, nous donnerons encore une liste, bien qu'elle soit évidemment de date postérieure et artificielle à excès. On trouve dans cette liste, reconnue au Tibet ² comme exprimant la théorie des Sarvâstivâdins, non seulement les noms des 18 sectes, partagées en quatre groupes, mais encore l'indication des quatre disciples du Seigneur qui furent les ancêtres spirituels de ces groupes. Le premier groupe, composé de sept subdivisions, comprend les Ârya-Sarvâstivâdins et a pour ancêtre spirituel Râhula. Le second groupe, celui des Ârya-Sammitiyas, comprend trois sectes, ayant pour ancêtre spirituel Upâli. Le troisième groupe, composé de cinq subdivisions, est celui des Mahâsânghikas, dont Kâçyapa est le patriarche ; le même, naturellement, qui fut aussi président du premier Concile, quelque absurde que cela puisse paraître. Le dernier groupe, dont Kâtyâyana est le fondateur, comprend les trois sectes purement singhalaises du Mahâvihâra, d'Abhayagiri et de Jetavana. Le fait que ces trois dernières sectes, parmi lesquelles les Jetavanistes ne sont pas mentionnés avant l'an 300 de notre ère, figurent dans la liste, prouve que celle-ci est d'une origine relativement récente. Afin de rendre l'aperçu plus facile, nous donnons ici un tableau du système de ces Sarvâstivâdins :

2. Burnouf, *Lotus*, 357; *Introd.* 445. Vassilief, *B.* 267. Comp. Târanâtha, 272, où Vintadeva est nommé comme rédacteur. Cet auteur, très versé dans la magie, vivait après Dharmakrti, *o. c.*, 198.

449	<ul style="list-style-type: none"> 1. Mûla-Sarvâstivâdins. 2. Kâçyapiyas. 3. Mahiçâsakas. 4. Dharmaguptas. 5. Bahuçrutiyas. 6. Tâmrâçatîyas. 7. Vibhajyavâdins. 8. Kaurukullakas. 9. Âvantakas. 10. Vatsîputriyas. 11. Pûrva-Çailas. 12. Aparâ-Çailas. 13. Haimavatas. 14. Lokottaravâdins. 15. Prajñaptivâdins. 16. Mahâvihâra-vasins. 17. Abhayagiri-vâsins. 18. Jetavanîyas. 	<ul style="list-style-type: none"> Sarvâstivâdins, ancêtre spirituel : Râhula. Sammittiyas; ancêtre spirituel : Upâli. Mahâsânghikas; ancêtre spirituel : Kâçyapa. Sthaviras; ancêtre spirituel : Kâtyâyana.
-----	---	--

Il y a, dans cette liste, bien des traits originaux. Ce qui est très ingénieux et surprenant, c'est que l'ancêtre spirituel des Kâçyapiyas n'est pas, comme on s'y attendrait, Kâçyapa ¹, mais Râhula, tandis que Kâçyapa figure comme patriarche des Mahâsânghikas. Cela ne serait pas étonnant si c'étaient les partisans de la Grande Eglise eux-mêmes qui faisaient remonter si haut leur généalogie; mais ce qui est singulier, c'est que ce soient les Sarvâstivâdins qui le font. Très naïve est la théorie d'après laquelle Kâtyâyana, un disciple du Buddha et un des grands hommes du premier Concile, serait l'ancêtre des trois sectes de Ceylan. Les auteurs de la liste avaient évidemment oublié la parenté entre les Sarvâstivâdins et les Sthaviras; ils paraissent avoir ignoré l'existence de Sthaviras sur le continent. Comme du

1. D'autres autorités bouddhiques dérivent, en effet, les Kâçyapiyas de Kâçyapa; Târanâtha, 273.

temps d'Hiuen Tshang, les Sthaviras se trouvaient encore en divers pays continentaux *, il en résulte que la liste que nous venons de donner ne peut avoir été composée que longtemps après le septième siècle. 450

Des dix-huit sectes, il n'en serait resté que sept du temps des Pâlas ¹. Le fait, considéré en lui-même, n'est nullement impossible ; mais l'autorité d'un écrivain qui ne montre nulle part la moindre notion d'une différence entre le nombre conventionnel et le nombre réel des sectes, est trop faible pour qu'on puisse y rattacher la moindre valeur. Ce que dit le même auteur, à savoir que, depuis l'apparition du Mahâyâna, aucun religieux de ce parti ne s'est attaché à l'une des sectes anciennes, ne s'accorde pas bien avec le témoignage de Hiuen Tshang, d'après lequel les Sthaviras dans le Samatata, le Kaliuga et ailleurs étaient partisans du Mahâyâna ². On ne s'explique pas comment cette secte, la plus antique de toutes, ait pu adopter le Mahâyâna ; et il est plus prudent de ne pas se fier absolument, toutes les fois que le Mahâyâna est en jeu, au témoignage de ce Mahâyâniste exalté. Il ne s'ensuit pas que la théorie de Târanâtha soit absolument exacte, bien qu'on doive reconnaître que l'indifférence à l'égard des anciennes distinctions de sectes était conforme à l'esprit du Mahâyâna. En outre, le Tibétain ne s'exprime pas clairement, car il dit que « quel que fût le système auquel appartenaient le Mahâ- et le Hînayâna, on ne pouvait mêler la discipline et la pratique, par suite de quoi il faut effectuer le classement des quatre écoles principales d'après la distinction des règles de discipline ». Ces phrases confuses semblent vouloir dire que les sectes renoncèrent à leurs dogmes particuliers après s'être jointes, soit aux Çrâvakas, soit aux Mahâyânistes, et qu'elles ne continuaient à se distinguer que par certaines règles

1. Târanâtha, 274.

2. *Mém.* II, 82, 92, 154, 165.

de discipline et par certaines observances extérieures.

Plus d'une fois, il est question de livres sacrés, particuliers à telle ou telle secte. Il faut entendre par cela d'abord les 451 rédactions plus ou moins divergentes * du même document sacré, et, en second lieu, des livres qui n'étaient reconnus que par telle ou telle secte. Hiuen Tshang collectionna dans l'Inde, en dehors des Sûtras du Mahâyâna, dont il n'est pas question ici, des livres du Tripitaka de quelques sectes particulières. Il rapporta en Chine 15 ouvrages du canon de Sthaviras ¹; autant des Sammittiyas; 22 des Mahîçâsakas; 17 des Kâçyapîyas; 42 des Dharmaguptas; 67 des Sarvâstivâdas. De ces chiffres, bien entendu, nous ne pouvons pas tirer des conclusions sur le nombre d'ouvrages que contenait le Tripitaka de chaque secte; ils indiquent seulement combien d'ouvrages le voyageur a pu se procurer. Nous avons déjà vu qu'un pèlerin antérieur, Fa Hian, a, lui aussi, réuni quelques textes du canon des Mahâsânghikas, Sarvastivâdas et Mahîçâsakas.

La tendance à distinguer par des signes extérieurs des différences de caste, de religion, de secte, etc., tendance plus marquée chez les Indiens que chez aucune autre race, se trouve aussi chez les Bouddhistes, contrairement à la nature essentielle de toute confraternité; elle n'est probablement qu'un abus relativement récent. Quelques-uns de ces signes distinctifs ont, sans aucun doute, réellement existé; d'autres sont le produit d'un esprit de système poussé jusqu'à la manie. Une fois les 18 sectes distribuées théoriquement en quatre groupes, — et cela a dû se faire à une époque relativement tardive, car ni Vasumitra ni Hiuen Tshang n'ont connaissance de ce système, — on jugea nécessaire que chacun des groupes eût sa langue particu-

1. *Vie*, 295. Stan. Julian donne « Sarvâstivâdas » comme traduction de « Chang-tso-pou ». Un peu plus loin, il traduit par le même mot le terme « Choue-i-tsic-yeou-pou ». Il doit y avoir là une erreur; dans l'index, « Chang-tao » est traduit par « Sthavira »; Chang-tso-pou » par « Sthavira-nikâya ».

lière, de même que dans les pièces de théâtre indiennes les personnages parlent sanscrit ou tel ou tel dialecte, d'après le rang qu'ils occupent dans la société. Dans la théorie des Sarvāstivādins, telle que la donne Vintadeva ², ceux-ci s'attribuent naturellement le beau rôle, et parlent sanscrit, ou plutôt, ils ont leurs livres sacrés rédigés en sanscrit, preuve évidente que les auteurs de la liste n'avaient plus le moindre souvenir des rédactions plus anciennes de l'Écriture *. La même ignorance grossière se retrouve dans 452 la théorie d'après laquelle les Mahāsāṅghikas se seraient servis (primitivement) du prākṛit. Il y a un grand nombre de langues *prākṛit*, de sorte qu'il est aussi vague de dire que les Mahāsāṅghikas se servent du prākṛit, qu'il le serait, par exemple, de proclamer que la littérature islandaise est rédigée en un idiome germanique. Ce qui est encore plus absurde, c'est la théorie d'après laquelle les Sammītyas auraient rédigé leurs livres en apabhraṃṣa, la langue des animaux, tandis que l'apabhraṃṣa n'est qu'un dialecte quelconque, qui passe pour étant de basse origine, et qui, par conséquent, n'est pas mis sur le même rang qu'un prākṛit, c'est-à-dire une langue régionale, cultivée et descendant du vieil-indien. Le système arrive au comble de l'absurdité, quand il soutient que les Sthaviras, c'est-à-dire les trois sectes monastiques de Ceylan, se servent du dialecte paicāci, encore inférieur à l'apabhraṃṣa. Il est évident que ses études sur la magie n'ont pas préservé le professeur Vintadeva d'une ignorance sans bornes.

De pareilles niaiseries n'ont d'autre mérite, que de nous faire connaître l'ignorance des écrivains bouddhistes plus récents. Il serait néanmoins prématuré de conclure que tous les renseignements sur les signes distinctifs des sectes sont également dénués de valeur. Nous examinerons donc quels autres traits particuliers sont attribués aux quatre groupes principaux.

2. Voir le tableau donné plus haut; Vassilief, B. 267.

L'habit monastique des Sarvāstivādins avait ceci de particulier, qu'il se composait de neuf à vingt-cinq morceaux d'étoffe ; celui des Mahāsāṅghikas avait de sept à vingt-trois morceaux ; celui des Sammitiyas, de cinq à vingt et un ; celui des Sthaviras se composait d'autant de morceaux que celui des Sammitiyas. Ce dernier détail est inexact : les moines de Ceylan portent un habit composé de trente morceaux ¹. Les autres renseignements deviennent donc suspects ².

En outre, on indique comme signes distinctifs : le nénuphar, le lotus, la pierre précieuse et des feuilles d'arbres pour les Sarvāstivādins, la coquille de moule pour les Mahāsāṅghikas, la feuille de bétel pour les Sammitiyas, la roue 453 pour les Sthaviras. * Dans cette liste manquent tant de symboles connus, entre autres le Svastika, que nous ne lui pouvons accorder la moindre confiance.

Les sectes se seraient même distinguées par la forme des noms de leurs adhérents. Ainsi les Sarvāstivādins auraient choisi des noms se terminant en *ma ti*, *çr i*, *prabha*, *kirti* et *bhadra*. Les noms des Mahāsāṅghikas se terminaient en *mitra*, *jñāna*, *gupta* et *garbha* ; ceux des Sthaviras en *deva*, *ākara*, *varman*, *sena*, *jīva* et *bala*.

Tout ce qui est dit ici des noms propres est contraire aux faits que nous connaissons. Par exemple : aucun des trois Vasumitras connus par l'histoire ecclésiastique n'appartenait à la Grande Église. Çilabhadra, le recteur de Nālandā, était Mahāyāniste ; Devaçarman, l'auteur d'un traité sur l'Abhidharma, était un Sammitiya ¹ ; le mot *çarman*, qu'on trouve fréquemment dans des noms de religieux bouddhiques, manque dans la liste. Le savant Dharmapāla, un nom illustre dans l'histoire ecclésiastique, était Mahāyāniste. Quant

1. S. Hardy, *E. M.*, 116.

2. On ne parle pas de la différence de couleur, beaucoup plus frappante cependant.

1. *Voy. des Pèl. B.* I, 123 ; II, 291.

aux Sthaviras de Ceylan, on trouve parmi eux une grande variété de noms ; les noms se terminant en *deva*, *ākara*, etc., sont une infime minorité. Le fait que la terminaison *deva* n'a rien de caractéristique, est prouvé par le nom de *Vinitadeva* lui-même, à qui l'on attribue la liste que nous avons résumée dans le tableau donné plus haut. C'est plus qu'assez pour montrer que la théorie est entièrement chimérique et ne mérite aucune confiance. On semble l'avoir formée en prenant quelques noms de personnages célèbres dont la secte était connue, et en tirant de ces noms pris par hasard une règle générale. C'est ainsi que l'ancêtre théorique des Sarvāstivādins porte le nom de *Rāhula* ou *Rāhula-Bhadra* ; on fit donc de la terminaison *bhadra* un signe distinctif de la secte, bien que le Grand Brahmane *Rāhula-Bhadra*, qu'il soit ou non une fiction, est représenté comme Mahāyāniste *. Un autre personnage connu, *Guṇaprabha*, était par 454
hasard, lui aussi, un Sarvāstivādin ¹ ; c'est ainsi qu'on a pu placer *prabha* parmi les désinences caractéristiques.

En ce qui concerne le nombre des adhérents de chaque secte, nous possédons quelques renseignements qui ne sont pas à dédaigner, mais datent d'une époque où les *Çrāvakas* étaient déjà en minorité, comparés aux Mahāyānistes. Des chiffres donnés dans la *Vie* et dans les *Mémoires* de *Huen Tshang*, on peut conclure que dans l'Hindoustan proprement dit, dans tout l'Ouest et dans une partie de l'Est de l'Inde, les *Sammitīyas* étaient de beaucoup les plus nombreux. Dans le *Mālava*, ils étaient au nombre de 20,000 ; dans le royaume de *Valabhī*, de 6,000 ; dans le *Sindh*, de 10,000 ; dans le pays de *Bénarès*, de 3,000 ; dans le *Vaiçākha*, également de 3,000 ; dans le *Hiranyaparvata*, de 4,000. Bref, il y avait environ 60,000 *Sammitīyas*, tandis que la secte qui les suivait de plus près, celle des *Sthaviras*, qu'on rencontrait surtout dans le *Samataṭa*, le *Kaliṅga*, le pays de *Dra-*

1. *Voy. des Pèl.* B. II, 220.

viḍa, à Bharoch et à Surate, n'atteignait pas au nombre de 16,000. Quant aux Sarvāstivādins, on n'en indique que 2,000 dans le Hiraṇyaparvata et une centaine dans le Guzcrate, quoiqu'ils fussent plus nombreux hors de l'Inde ; c'est ainsi qu'il y en avait environ 10,000 dans le Kashgar, 5,000 dans le Kuche, 2,000 dans l'Okni. Le total des Mahiṣāsakas, Kāṣṭyapiyas, Dharmaguptas et Mahāsāṅghikas, tous dans l'Udyāna, était insignifiant. On trouvait quelques dizaines de Mahāsāṅghikas dans une partie du Tokharistān. Hiuen Tshang ne mentionne pas des Lokottaravādins comme ayant habité l'Inde ; on en trouvait quelques milliers à Bamian.

En différents passages, on indique en général auquel des deux grands partis appartenait les religieux, sans renseignement précis sur la secte spéciale. Même quand on oppose tous les Hinayānistes dont la secte n'est pas déterminée aux Sammittiyas, ces derniers sont encore en majorité.

Les renseignements du pèlerin chinois sont naturellement incomplets, même pour le septième siècle. On n'en peut rien conclure relativement à l'état de choses plus ancien. Nous avons déjà résumé ce que dit Fa Hian relativement à l'état
455 des sectes. * Les inscriptions, dessins et sculptures des temples creusés dans le roc et des autres sanctuaires contiennent quelques données utilisables, dont la valeur ne pourra être pleinement appréciée que le jour où l'on aura relevé systématiquement les signes particuliers, propres à chaque secte. Les sanctuaires de Kārli, Nāsik et Amarāvati appartenaient, comme nous l'avons déjà vu, à des subdivisions du groupe des Mahāsāṅghikas. On ne sait pas à quelle secte ou à quelles sectes ont appartenu primitivement les couvents et les temples d'Ajanṭa ; à une époque postérieure, les Mahāyānistes y furent prédominants, ce qui est prouvé par les représentations, qu'on y a trouvées, du Bodhisatva Padmapāṇi ou Avalokiteṣvara et de Mañjuṣha¹. Nous

1. Voir Burgess, *Archaeol Surv. of W. India*, n° 9, p. 42, 62, 64.

n'osons rien affirmer au sujet du Stûpa de Bharhut. La formule *sucidânam*, « don pur », « don émanant d'un cœur pur », qu'on trouve fréquemment dans les inscriptions découvertes en cet endroit, se retrouve à Amarâvatî ², mais tant qu'il ne sera pas prouvé d'ailleurs que cette formule était propre à certaines sectes, on ne peut en tirer des conclusions. Les sanctuaires de Sânkâçya étaient placés sous la garde des Sammittiyas, la seule secte mentionnée dans la région. A Çrâvastî aussi, il n'y avait, au septième siècle, que des Sammittiyas, d'ailleurs en très petit nombre. Comme la vraie religion y avait déjà presque disparu du temps de Fa Hian, il serait possible qu'il y eût eu autrefois à Çrâvastî des couvents relevant de plusieurs sectes. On ne sait nullement à quelle secte ont appartenu les moines de Sanchi; dans l'inscription du temps des Guptas, citée plus haut, les frères qui y demeurent sont appelés Ârya-Saṅgha, Congrégation des Vénérables ou Vénérable Congrégation, tout court. Or, nous savons par l'histoire ecclésiastique que Mahendra, l'apôtre de Ceylan, entreprit son voyage aérien en partant du sanctuaire que sa mère avait fondé près de Bhilsa, et s'il était sûr que les premiers apôtres de la Foi dans l'île étaient issus du couvent de Bhilsa ou de Sanchi, on aurait le droit de supposer * que les 456 moines de la maison-mère étaient des Sthaviras. Dans l'état actuel de la question, il est cependant prudent de ne pas risquer des suppositions et d'attendre le résultat des recherches ultérieures.

Les deux grandes divisions de l'Église, les Sthaviravâdins et les Mahâsâṅghikas, semblent avoir rivalisé d'activité et de zèle pour la propagation de la Foi. Elles ont toutes les deux rendu des services à l'art religieux, les Mahâsâṅghikas aussi bien que leurs rivaux, car leurs sanctuaires de Kârli, Nâsik et Amarâvatî ne sont pas inférieurs aux œuvres des orthodoxes, s'ils ne les surpassent pas. Ce n'est que justice de

2. Par ex. Burgess, *Archaeol. Surv. of S. India*, n° 3, p. 39, 41.

rendre à toutes les sectes, orthodoxes ou non, l'honneur qui leur est dû ; et si, dans les pages qui précèdent, nous n'y avons pas réussi, ce n'est pas faute de bonne volonté, mais faute des documents nécessaires.

FIN DU TOME II

INDEX

DES NOMS PROPRES ET DES TERMES TECHNIQUES 1

[Les chiffres renvoient à la pagination de l'original, indiquée en marge de la traduction.]

A

- Ābhāsvaras (les), 293.
Abhaya (prince du Magadha), 123, ss.
— (roi de Ceylan), II, 136. —
(Āmaṇḍa-Gāmani), II, 343. — (voir
Dushṭa-Gāmani). — (Meghavarṇa),
II, 374. 376. — (Vatta-Gāmani), II,
336, ss.
Abhayagiri, II, 54. 219. 337. ss., 375,
378, ss.
Abhayagiriens (secte de Ceylan), II,
379, s. 443.
Abhaya-Rāja, II, 425.
Abhibhū, 265.
Abhidharma, 283, 332, ss. II, 243. 269.
282, s. — les sept traités, 284, 364.
Abhidharma-Kośha, II, 414.
Abhidharma-Piṭaka, 74. 283. II, 149.
243. 335. 341. — n'est pas reconnu
par les Sautrāntikas, 363. 395 —
vénéral religieusement, 404.
Abhidharma-Vibhāśhā, II, 361. 364.
abhijñā, 297.
ācārya ou *karmācārya*, II, 57.
Aciravati; voir Ajiravati.
Açoka (Dharma-Açoka), 215. 249, ss.
264. 270. 445. II, 43, s. 152. 227, s.
264, s. 280, ss. — histoire de son
règne, 296, ss.
Açoka (Jardin d', couvent), II, 280,
ss. 305. 336.
açubha, 369.
Açvaghosha, II, 371, s. 401.
Açvajit (un des Cinq), 57. 84. 92. 176.
Āçvayuja ou Açvina (le mois), 96. II,
41. 210. etc.
Acvins (les), 103, 254.
Acyuta (le marchand), 110. — (l'as-
cète), 310. 317.
Acyutas (les), 294.
Adam (Pic d'), 270. II, 182.
Adbhuta-dharma (Adbhuta-dhamma),
II, 343. 370.
Aḍḍhayoga, II, 42. 50. 147.
adhikaraṇaṇāmalha, II, 71; comp. 110.
adhyātmiḥa, 352.
Adhogaṅga, II, 251.
Ādibuddha, 274, s. 286. II, 139, s. 424.
Āgamas (les quatre), II, 370.
Aggālava, 165.
Agnibrahman, II, 305.

1. Les titres des ouvrages consultés et les noms des auteurs cités ne sont pas compris dans l'index. On ne renvoie aux notes qu'exceptionnellement.

- Agnikas (les), II, 14. 26.
 Agnishvátas (les), 291.
 Agrabodhi, II, 384.
ahimsá, 15.
 Aicvarikas (les), 274; leur système, II, 423.
 Ajanta, II, 44. 177, s. 356. 455.
 Ajátaçatru, 128. 135. 178, ss. 230, II, 157, s. 182. 228, ss.
 Ajirawatt, 115.
 Ajita (un moine), II, 257.
 Ajita Keçakambala (Kesakambali), 143.
 Ájivaka ou Ájivika, 14. 82. 113. 229. II, 6. 37. 44. 310.
 Akáçánantya, 294.
 Akanishthas (les), 293. — leur ciel, II, 140.
 Ákiñcanya, 294.
 Akshobhya (Dhyáni-Buddha), 323. II, 172, s.
 Álakamandá, 224.
 Álára; voir Árála.
 Alavaka, 165, ss.
 Álavi; voir Átavi.
Alaya, II, 392.
 Allakappa, 231.
 Ámañña-Gámani; voir Abhaya.
 Amará, 446, s. 450.
 Amara-Malla, II, 425.
 Amarávati, II, 155. 356. 429. 442. 455.
 Ambapáli ou Ambapáliká; voir Ámrapáli.
 Añçuvarman, II, 433, s.
 Amitábha (Dhyáni-Buddha), ou Amítáyu, 323. II, 172, ss.
 Amittatápá, 309, s. 317.
 Amoghahúti, II, 429.
 Amoghasiddha (Dhyáni-Buddha), 117. 323. II, 172, s.
 Amrapáli ou Ámrapáliká, 123, s. 135. 209, ss.
 Ámrayashthiká, 203. II, 235.
 Amrítá, 243. 245.
 Amrítodana, 37. 73. 117, s. 243. 245.
 Anágamin, 103. 106. 149. 297. 320. — caractérisé, 384.
 Ánanda, 25. 73. 117, ss. 133, ss. 140, ss. 157. 163. 172. 201, ss. 265. 327. II, 118, s. — son rôle lors du premier Concile, 233, ss. — sa place dans la série des docteurs, 269.
 Anañgalekhá, II, 433.
 Anantanaya (partie de l'Abhidharma-P.), 74.
 Anantanemi, 25.
 Anáthapiññada; voir le suivant.
 Anáthapiññika, 106, ss. 145. 175, s. 215. II, 41, etc.
 Anavamá (fleuve), 50.
 Anavamadarçin (un Buddha), 320.
 Anavatapta (lac), 21. 79. 147. 152. II, 298. — (un Nága), II, 188.
 Andhakavinda, 115.
 Andhra (pays d'), II, 433. Comp. Dhana-kañjaka.
añga (partie de l'Écriture-Sainte), II, 343. 365, ss.
 Añga (pays d'), 97. 175.
 Ángulimála, 172, s.
 Ángulimáli-Sútra, II, 409.
 Animisha (sanctuaire), 74.
 Aniruddha; voir Anuruddha.
 Anulá, II, 327, s. 330.
 Anúpa (le prince), II, 301.
 Anupama, 323.
 Anupamá, 53, note.
 Anupiyá ou Anupya, 53. 117. 119, s. 178.
 Anurádhapura, II, 54. 153. 182. 327. 331, ss. — Concile à A., 386.
 Anuruddha (Aniruddha), 52. 117, ss. 159. 162. 176. 227, ss. 317. II, 239, s. etc.
 Anuruddha (roi du Magadha), II, 228, s.
 Apadána ou Avadána, II, 342. 368, etc.
 Apara-Çailas (secte des), II, 394. Voir aussi l'Appendice, et comp. Avara-çilá.
 Apara-Rájagirikas (secte des), II, 442.
 Aparinirmíta-Vaçavartins (les), 291.
appamaññá, 369.
 Ápramāññabhas (les), 293.
 Ápramāññaçubhas (les), 293.
 Árála Kálama (Kálápa), 55, s. 80. 219. 241, s.
 Aranemi, 117.
 Arati (fille du Diable), 76. 78.
 Aravála, II, 273, vg.

- Arbre (symbole de l'), II, 194 ss.
 Arbuda (enfer), 298.
 Ārdrā (constellation), 241, s.
 Argalapura, II, 252.
 Arhat, *passim*; son rang dans le système du monde, 294; facultés distinctives, 296, ss. — est un saint du degré suprême, 320, 384; — deux sortes d'Arhats, 388.
 Arishṭa, II, 329, 331, 334.
 Arthadarṣin (un Buddha), 320.
 Arūpāvacara, 291. 351.
drya, 23, 296, etc. — titre de saints de différents degrés, 385, ss.
 Ārya-Deva; voir Deva.
 Asandhimitrā, II, 316.
 Asaṅga, II, 413, ss.
 Asañña-satvas (les), 293.
 Asañkhya (un), 330.
 Asela, II, 268, note, 276, 334.
 Ashādha (constellation); Uttara-A. 49.
 Ashādha (le mois), 20. 22. 81. 84. II, 40. 209. 295. etc.
ashāṣṭa, 425.
 Asita, voir Devala.
 Assaji = Aṣvajit.
 Asuras; leur rang dans le système du monde, 205.
 Atapas (les), 293.
 Ātavi, 164, s.
atikrāntabhāvantiya, 386.
ātman, 4, ss. 337. 352.
 Aṭṭha-kathā, II, 336. 339. 382.
 Avalokiteśvara (Bodhisatva), 324, ss. 381. 400. 416. II, 174, s. 404. 455. etc. Comp. Padmapāṇi.
 Avantakas (secte des), II, 449.
 Avanti, II, 251.
 Avara-ṣilā, II, 155.
 Avatamsaka (titre), II, 409.
avatāra, 19. 71. 91. 101, 234. 275, etc.
avenika-dharmas (les dix-huit), 272.
 Avici (un enfer), 298. 303.
 Avṛhas (les), 293.
- B
- Babhra, II, 260.
 Bāgh, II, 178.
- Bahuṣruta's ou Bahuṣruttya's (secte); voir l'Appendice.
 Bahaputrā (sanctuaire), 212.
 Bailva (village), 211, s.
 Balāditya ou Bālāditya, II, 431.
 Bālakaloṅakāra, 159.
 Bambous (Bois des), Venuvana, 120. 122. 136. 143. 168, ss. 180. 197. 214, etc.
 Bamian (ville), II, 166. 200. 221. etc.
 Bāṇa, II, 432.
 Banian (un Arhat), II, 304.
 Banians (Grotte des), II, 239.
 Banians (Jardin des) (à Kapilavastu), 162.
 Barābar, II, 43. 192.
 Belvédère (salle du), Kūṭāgāra-ṣilā, 135, ss. 214. II, 246, s.
 Bénarès, 85. 97. 130, etc. — est une des six grandes villes, 224.
 Berar, II, 400.
 Bhadanta (titre), II, 402; comp. 415.
 Bhaddiya, voir Bhadrīka.
 Bhadra (un laïque), 208. — (un roi), 243. — (un moine), II, 291, vg.
 Bhadrāśvas (les), 290.
 Bhadrakalpa, 19. 246. 253. 331.
 Bhādrapāda (le mois), II, 295.
 Bhadra-sāla, II, 325.
 Bhadrāsena, II, 230.
 Bhādravargīyas (les), 86.
 Bhādravatīkā, 131, s.
 Bhādrayānikas ou Bhādrānyas (secte des); voir l'Appendice.
 Bhadrīka (un Ṣākya), 52. 118, vg. — (un des Cinq), 57. 84.
 Bhagavat (titre), 235.
 Bhāgīrathī, 149.
 Bhallika, 75. 79. s. II, 127. 215.
 Bhāṇḍagrāma, 214.
 Bhaṇḍuka, II, 325.
 Bharadvāja (un des Sept Sages), 245.
 Bhāradvāja; voir Piṇḍola-Bh. — (un brahmane), 161. — (un fils de Karīka), 243. s.
 Bhāratavarsha, 290.
 Bhargas (pays des), 156.
 Bharhut, 107. 247. 256. 321, s. II, 127. 148. 157, s. 179, ss. 190. 357.
 Bhaṭa, 216.

bhautika, 352.
bhāvand, 369.
 Bhāvaviveka ou Bhavya, II, 414. 416.
 Bhesakalavana, 156.
bhikṣhu, II, 5. 13. 68. 124. — *āraṇyaka-*
bh., II, 18.
 Bhilsa, II, 357. 455. Comp. Sanchi.
 Bhoga-grāma et -nagara, 214. 216.
 Bhoja, 28.
 Bhr̥gu, 118. 158.
 Bihār, II, 43.
 Bijou du sommet de la tête (sanc-
 tuaire du), 51. II, 137.
 Bimbā, 25.
 Bimbisāra, 25. 53, ss. 83. 88, ss. 123.
 128, ss. 145. 169. 182. 191, s. II, 7.
 21, ss. 158. 230.
 Bindusāra, II, 228. 297. 300.
bodhipakṣhika; voir *bodhipakṣhika*.
 Bodhi (arbre), 25, s. 75. II, 48. 182.
 316. etc. — transplanté à Ceylan,
 331. — (sagesse), I, 276. 301.
 Bodhimaṇḍa (le), II, 180.
bodhipakṣhika (les 37 facultés dites),
 301, ss. 412. 414.
 Bodhisatva, 19, ss. etc. — Caractère
 et propriétés d'un B., 299, ss. —
 (titre d'honneur donné à des ecclé-
 siastiques), II, 361. 396. etc.
 Bodhisatvas (fils des Dhyāni-Bud-
 dhas), 324.
 Bodhisatva (carrière du), 319.
bodhyaṅgas (les sept), 302. 415. Comp.
sambodhyaṅga.
 Bois Froid (couvent), voy. *Ātavana*.
brahma (le), 7. 13. 336.
 Brahma (le dieu), 61. 67. 80. 227.
 281. 292. II, 151. 162, ss. etc.
 Brahmas (les); leur rang dans le sys-
 tème du monde, 294.
brahmacārin, II, 2, ss. 20. 27.
 Brahma-datta, 25.
 Brahma (ciel de), 291. 294. 377.
 Brahma-pāriśadyas (les), 292. 377.
 Brahma-purohitas, 292. 377.
brahma-vihāra, 370. 393.
 Bṛhadratha, II, 347. 349.
 Bṛhaspati, 118. 245. 279. 327. II,
 270. etc.
 Bṛhatphalas (les); voir Vehapphalas.

Buddha, *passim*. — Sa légende; voir
 la table des matières du t. I. —
 Signes extérieurs, 266, ss. — ca-
 ractères spirituels, 270, ss. — his-
 toire des dents du B., II, 129, ss.
 Buddhas (les); leur rang dans le
 système du monde, 294. — les
 24 Buddhas, 19. 320; leurs arbres,
 321. — les derniers Buddhas ou
 Mānushi-Buddhas, 321, ss. II, 139.
 Buddhādāsa, II, 381. 414.
 Buddhadeva, II, 403.
 Buddhaghosha; II, 340. 382. etc.
 Buddhagupta, II, 431.
 Buddhāmitra, II, 436.
buddhāntaram, 64, note.
 Buddhapālita, II, 401. 414. 416.
 Buddha-Vaṇisa (écrit), II, 342.
 Bulis (les), 231.

C

Caçānka, II, 432, ss.
caikṣhya, *sekhiya* (préceptes), II, 71.
 — énumérés, 105, ss.
 Caitikas (secte des), II, 429. Voir
 aussi l'Appendice.
 Caitra (le mois), II, 209.
cailla, 352.
caitya; signification II, 139, ss.
 Çakas (les), 247. Comp. Scythes.
 Çaka (ère de), II, 359.
 Çakala, Sāgala, II, 350. 352.
 Çakti (une brahmane), 55.
 Çakra = Indra, 53.
 Çakrāditya, II, 431.
 Çakrāvartin, 22. 177. 217. — Ses
 signes distinctifs, 267.
 Çākya; nom de famille du Buddha,
 247. 274.
 Çākyaś (les), 20. 30. 32. 34. ss., 56.
 etc. — leur privilège, II, 26.
 Çākyaçri, II, 436.
 Çākya-muni, 247. 275. 319. II, 145.
 180. — Une apparence, 393.
 Çākya-siṃha, 247.
 Çāliçūka, II, 347. 349.
 Çāliyā, 162. 170.
 Camasa, II, 302.
camatha, 388, ss.

- Campá, 122. 195. II, 300. — une des six grandes villes, I, 224.
- Çāṇavāsa, Çāṇavāsika ou Çāṇavāsini, 216. II, 138. 200. 246. 251, ss. 265. 270. Comp. Sambhūta.
- Çāṅkhika, II, 301.
- Çandavajji, II, 266, s. 278.
- Çandra (un Kinnara), 104. — C. ou Candra Gomiṇ (un savant), II, 414. 416.
- Çandragupta (le Maurya), II, 228. 266. 279. 297. — (le Gupta), II, 430.
- Çāṅkara, II, 418, s. 435.
- Çāṅkarapati, II, 428, s.
- Çāṅkuna, II, 437.
- Çāpāla (sanctuaire), 212, s.
- Cara ou Cāru, 242, s.
- Carakas (les), II, 1.
- Çarāvatt (couvent), II, 272.
- Çāriputra, 92. 103. 105. 152. 176. 180, ss. 204. 215. 317. II, 137. 208. 283, 364. etc.
- çāriṇas (les), II, 129.
- çāriṇika (reliques), II, 125.
- Cariya-Piṭaka, II, 342.
- Cārumat, 243.
- Cārvākas (les), 278. Comp. Lokāyatas.
- Çātānika, 25.
- Cedi (pays de), 304. 310.
- Cetiya, 242. — (montagne à Ceylan), II, 329. 333. 383.
- Chanda ou Chandaka, 25, 38, ss. 47. ss. 57. 137.
- Channa, voir Chanda. — (Un moine), II, 118, s.
- Chevelure (sanctuaire de la), 51.
- Chevriers (banian des), 74, ss. 213.
- Çiçunāga, II, 228, ss.
- Çikhāṇḍin, 79.
- Çikhiṇ (= Brahma), 293. — un Bud-dha, 140. 265, 320, ss.
- çikshāpadas (les dix), 424.
- Çilabhadra, II, 53. 414. 416.
- Çilāditya, II, 45. 134. 221. ss. 431, ss. Comp. Harsha.
- Çilākala, II, 384.
- Çiñcā, 155, s. 317. II, 83.
- Çinçapā (bois), 214. 216.
- Cinq (les), 57. 59. 84. 193. II, 187, etc.
- Çitavana, 106. 117.
- Citrugupta, II, 335.
- citta, 351, s.
- Çiva, II, 292, s. etc.
- civara et tri-civara, II, 35.
- Çobhita (un Buddha), 320, s.
- Cola (pays et nation), II, 433.
- Coq (Jardin du), voir Kukkuṭāramā.
- Corneille (la), Kāka, 132.
- çramana, II, 1, 13, s. 20. 304.
- çrāmaṇera, II, 3. 21. 27.
- çrāvaka, 390.
- Çrāvakas (= Hinayānistes), II, 392, ss. 404.
- Çrāvāṇa (mois), 96. II, 41, 209. etc.
- Çrāvastī, 18. 25. 106. ss. 122. 142, etc. — le miracle de Ç., 145, ss. 172, ss. 455. — est une des six grandes villes, 224.
- Çreṇika (ou Çreṇya) = Seniya, 123. 133.
- Çrimattī, Sirimā (sœur de Jivaka), 168. — comme déesse, 256.
- Çrinagara, II, 433.
- Çripārvata, II, 401.
- Çri-Saraha, II, 399.
- Çrivatsa (symbole), 269, II, 192, n.
- Çroṇa-koṭivirṇa, 176. II, 138.
- Çruta-vimçatikotī; déformation du nom précédent, II, 138.
- Çubha (roi de Ceylan), II, 344, vg.
- Çubha (couvent), II, 344.
- Çubhakṛtsnas of Subhakiṇnas (les), 293.
- Çuddhā, 245.
- Çuddhānivāsas (les), 294.
- Çuddhodana, 20. 25, ss. 58. 95, ss. 117, s. 137, ss. 243. 245. 317. etc.
- Çuklā, 245.
- Çuklodana, 117, s. 243. 245.
- Çukrodana, 243.
- Culla-Vagga; livre du canon, II, 363.
- Cunda (le forgeron), 217, ss. — (un ecclésiastique), II, 240.
- Çuṅga (dynastie), II, 347, ss.
- Çūra, II, 372.

D

- Dabba Mallaputta; II, 83 note.
- Daçabala; faculté du Buddha, 271. II, 359.

- Daçabhūmicvara (livre), II, 406. 408.
daçaçila (le Décalogue), 424. II, 27.
 Daçaratha (le Maurya), II, 43. 347.
 Dagobs (description de quelques), II, 176. Comp. *dhātugarbha*.
 Dākshāyaṇī, II, 410.
 Dambal, II, 435.
 Dambulu, II, 148.
 Daṇḍapāṇi (un Çākya), 35, ss.
 Dantapura, II, 129.
 Dāsaka, II, 266, s.
 Dauphin (mont du), 156.
 Décalogue, voir *daçaçila*.
 Deva ou Ārya Deva, II, 371. 374, s. 401, s.
 Devas (les 33), 291; leur rang dans le système du monde, 294.
 Devaçarman, II, 453.
 Devadatta, 37. 117, ss. 138. 178, ss. 257. II, 59, 61.
 Devahrada, 23. 25. 137.
 Devala, surnommé Asita ou Kāla, 25. 27. 58. II, 188.
 Devānāmpriya (surnom), 256. II, 296. 308. 347.
 Devānāmpriya-Tiṣhya, II, 51, 136, 325 ss.
dhamma; voir *dharma*.
 Dhammapada (livre du canon), II, 342.
 Dhanakaṭaka, II, 433. 443.
 Dhanañjara, 111.
 Dhanika (fils d'un potier), II, 234. — un prince, 301.
 Dhāraṇīs (les), 398, ss. II, 392. 410.
dhurma, 11, et *passim*; sens divers du mot, 280; est un des Trois Joyaux, 281, ss. — sens du terme dans les édits de Piyadassi, II, 309.
dharmacakra ou roue du *dh.*, 81; figure qui le représente, II, 190.
 Dharmadarçin (un Buddha), 320.
 Dharmaguptakas (secte des), II, 398. 444.
 Dharmakāya, 278. 325. II, 396.
 Dharmakīrti, II, 418, ss. 435.
dharmalokamukhas (les cent huit), 405, ss.
 Dharmapāla; voir Mahā-Dharmapāla. — un savant, II, 414, ss.
- Dharmarakshita, II, 287, s. — le Grec, II, 287, s. — une montagne, II, 382.
 Dharmarāja, 275, 281, 283.
 Dharmarucikas (les), II, 337. 375. 383. 443.
 Dharmasenāpati, 92.
 Dharmatrāta, II, 403.
 Dharma-Uttarikas ou -Uttariyas (secte des); voir l'Appendice.
 Dharma-Vivardhana, II, 317.
 Dhārmika, II, 372.
dhātugarbha; signification, II, 141, s.
 Dhātusena, II, 383.
 Dhautodana, 243.
 Dhītika, 215. II, 263. 270. 272.
dhutāṅga ou *dhātāṅga*, II, 14, ss. 27. 270.
 Dhvaja, 28.
dhyāna, 292. 375, ss. 394. — dans la cosmologie, 292.
 Dhyāni-Buddhas (les), 274. 323. II, 139, s. 172, ss.
 Diddā, II, 437, s.
 Digambaras (les), 14. 94. Comp. Moines vivant nus.
 Dignāga, II, 414, s. 418.
 Dipālī ou Divālī (fête), II, 210.
 Dipāṅkara (un Buddha), 102. 320, s.
 Dīrgha-Sumanas, II, 334.
 Draviḍa (pays de), II, 433.
 Droṇa (un brahmane), 231.
 Droṇā, 245.
 Droṇodana, 117. 245.
 Durdharsha et D. Kāla; voir Aça-ghosha.
 Durgā, II, 402, 410, etc.
 Durlabha-varadhana, II, 433.
 Dushta-Gāmani (G. le Mauvais), II, 136. 149. 153. 289. 334, ss.

E

- Ekavyavahārikas (secte des); voir l'Appendice.
 Elāpatra, II, 188.
 Elāra, II, 334.
 Enfers (différentes sortes d'—, et leurs noms), 298.

F

Fa-Hian, 325. II, 149. etc. — son séjour à Ceylan, 381; ce qu'il vit dans l'Inde, 404, ss.
Forces (les dix), 271, ss. — (les cinq), 302.

G

Gagará (étang), 122.
Gambhiraçña, II, 302.
Gaṇḍaka, 149, s.
Gaṇḍa-Vyūha (livre), II, 407.
Gandhamádana, 121. 150.
Gándhára (pays de), 231. II, 129. 131. 150. 199. 371. 418. etc.
Gandharvas; leur rang dans le système du monde, 294.
Gaṇeça, II, 400. 428.
Gardabha, 166.
Garga (étang), 122.
Garuḍas; leur rang dans le système du monde, 295.
Gáthá (un *āṅga* de l'Écriture Sainte), II, 343. 367.
Gauḍa, II, 435.
Gautama (un législateur), II, 40. — Le Buddha nommé ainsi, 19. 55. 57, ss. 82, s. 112. 146. 148. 192, ss. etc. — Origine et sens primitif du mot, 245.
Gautama-dvára, et -tírtha, 207.
Gautamī (la matrone), 30. 32. 52. 140, ss. 194. II, 237. — (la Svelte), I, 42.
Gavámpati, 85, s. II, 238.
Gayá, 57. 63. 82. II, 171, etc. — lieu de pèlerinage, 185.
Gayaçiras ou Gayaçírsha (mont), 87. 188. 240, s.
Geya ou Geyya (un *āṅga* de l'Écriture Sainte), II, 343. 366. 412.
Ghaṭṭkára, 51. 62.
Ghoshaka ou Goshaka, II, 403.
Ghoshavata ou Ghoshita (jardin), 157. 178.
Giñjaka, II, 306.
Girika, II, 306.
Girimekhala, 66. 69, s.

Girivraja, II, 267.
Goçáliputra Maskarin, 143.
Godána (partie du monde), 289.
Godhi, 37. 118.
Gokulikas (secte des); voir l'Appendice.
Gopá, 35, ss. 52. 73.
Gopála (légende de), II, 201, s.
Gosála Makkhalt; voir Goçáliputra.
Gotama, 245, s.
Gotrabhú, 387, s.
Grand Bois, voir Mahávana.
Grand Monastère, voir Mahá-vihára.
Gṛdhra-kúṭa, Pic du Vautour, 184. 194. 201. 215. II, 6. 49. 407.
Guhaçiva, II, 129, s.
gunadhara, 45.
Guṇamati, II, 414. 416.
Guṇaprabha, II, 414, s.
Guptá, 43. 198.
Guptas (dynastie des), II, 430.
Gymnosophistes, 113. 143.

II

Hahava (un enfer), 298.
Haimavatas (secte des); voir l'Appendice.
Harsha; voir Çiláditya. — H. ou Çrī-Harsha, roi du Kashmir, II, 437, s.
Hematála, II, 132.
Hidda, II, 134.
Hīnayaṇa, II, 222, ss. — doctrine du H., 391, 395, ss.
Hiraṇyaparvata, II, 454.
Hiraṇyawati, 214, 216, s. 221.
Hiuen Thsang, 248, s. 325, etc. — son triomphe à Kanauj, II, 222, ss. 432; état de la religion au temps de son séjour dans l'Inde, 417, ss. 433.
Holáká ou Holi (fête), II, 212.
Huhava (un enfer), 298.
Huluṇṭa, 215. II, 275.
Hushkapura, II, 437.
Huvishka, II, 426.

I

Íçwara = Çiwa, II, 290.
Iddhiya of Iṭṭiya, II, 325.

Ikshváku, 243. — mukha, *ib.*
 Indra, 41. 51. 53. 61. 67. 79. 227. 309.
 314, ss. II, 137. 155. etc. Comp.
 Çakra.
 Indragupta, II, 335.
 Itivṛttika, Itivuttaka ou Ityukta, II,
 342, s. 368, s.

J

Jainas (religion des), 14. 94. 111, 113.
 143. 428. etc. — à Ceylan, II, 339.
 427.
 Jālandhara, II, 350, 360.
 Jālin, 304. ss.
 Jambudvīpa, 20. 231. 243. 264. 289.
 s. etc.
 Janapada-kalyāni, 104. 120.
 Jana-vāsabha ou -vṛshabha, 192.
 Jeta (le prince), 107.
 Jetavana (près de Çrāvastī), 107, ss.
 146, ss. 160. 162. 166. ss. 197. II,
 248. etc. — (Couvent à Ceylan), II,
 455. 375. 379, s. 384.
 Jetavanistes ou Jetavanīyas (secte à
 Ceylan), II, 379. 443. 448, s.
 Jina, 82. 217.
 Jinarshabha, 196, note. Comp. Jana-
 vāsabha.
 Jivaka, 122, ss. 168, 193. 195. II, 21,
 s. 235.
 Jñānākara-Gupta, II, 436.
 Jñātiputra, Nātaputta, 143.
 Joyaux (les Trois), 91, 191, 281, ss.
 II, 124. 304. 307 etc. — rejetés par
 les Mahāyānistes, 392.
 Jūjaka, 309, ss. 317.
 Jyaishṭha (le moine), II, 295.

K

Kaçyapa (un des sept Sages), 245.
 Kācyapa ou Kaçyapa (un des 7 Bud-
 dhas), 51. 102. 110. 243. 320, ss.
 II, 136. 174. 179. 187. 200. 330. —
 Daçabala-K., 193. Comp. Vāshpa.
 — roi d'Uruvilvā, 86. 88, s. II,
 14. — K. de Gayā, 86. 88, s. II
 14. — K. de la rivière (Nadi-K.) 86.
 II, 14. — K. le Grand, 94. 105. 121.

176. 215. 229, s. II, 138. 139; pré-
 sident du premier Concile, 232, ss.
 262; fondateur de sectes, 449. —
 K. le jeune, II, 237. — K. roi de
 Ceylan, II, 383. — K., religieux de
 Ceylan, II, 386. — Pūraṇa-K. 94.
 143, ss. 192. 225. II, 272. 333.
 Kācyapīyas ou Kācyapikas (secte),
 II, 15. 398. Voir aussi l'Appendice.
 Kadphisès, II, 193.
 Kailāsa, II, 428. etc.
 Kāka, voir Corneille (1a).
 Kākāṇḍaka, II, 247.
 Kakuda (un laïque), 208. — K.
 Kātyāyana, 143.
 Kakudha Kolyaputra, 177, s.
 Kakusandha (= Krakucchanda), 320,
 ss. II, 180. 200. 330.
 Kakutsthā, 219, s.
 Kāla, frère de Prasenajit, 148, ss. —
 K. ou Kālīka, prince du monde
 souterrain, 64. 66, s. II, 299.
 Kāla-Açoka, II, 228, ss. 259, s. 264, s.
 Kāla-Sumanas, II, 334.
 Kāla-Udāyin (Kālodāyin); voir Udāyin.
 Kalandaka-nivapa ou -nivāsa, 120.
 Kālasūtra (enfer), 298.
 Kālīka, successeur de Dhṛtīka, 215.
 Kālīnga, 231. 305. II, 129. 192. 314,
 s. 388. 433. etc.
 Kālīnga (un laïque), 208.
 Kali-yuga, 246. 253.
 kalpa (âge du monde), 329, ss.
 Kalyāṇa, 242, s.
 Kāmāvacara, 290, s. 351.
 Kanakamuni; voir Koṇāgamana.
 Kanauj, II, 128. 132. 134. 171. 221.
 432. etc.
 Kāñci, II, 414, s. 433.
 Kandy, II, 131.
 Kañjānu ou Kañirajānu Tishya, II,
 344.
 Kanishka, II, 150. 152. 165. 273. 351,
 ss. 368, ss. 391. 420. Concile sous K.,
 360 ss.
 Kañṭaka, Kañṭhaka ou Kanthaka
 (cheval), 25. 44. 47.
 Kāpālikas ou Kapāladhārins, II, 19.
 Kapiça, II, 134. 171. 175. 198. 221.
 etc.

- Kapila (un ministre), II, 373.
 Kapilabhadra, 194.
 Kapilasthana, II, 185.
 Kapilavastu, 20. 23. 25, ss. 56. 74. 97, ss. 117. 198, ss. 231. etc. Situation. 248, ss. II, 272; lieu de pèlerinage, 185.
 Kapota - saṅghārāma (Couvent des Pigeons), II, 171.
 Kappina le Grand, II, 48, s. 208.
 Karaṇḍaka - nivāpa; voir Kalan-daka-n.
 Kāraṇḍa-Vyūha (le livre), 381. II, 408.
 Kārli, II, 148. 176. 357. 427. 429. 455.
karma (le), 9. II, 424; la théorie du *k.*, I, 358, ss.
karmasādhana, 393, ss. II, 420, s.
karmavāda, 429.
 Kārmikas (système des), II, 424.
 Karṇa-Suvarṇa, II, 432, s.
 Karṇika, 243.
 Kārttika (le mois), 96. II, 40. 92. 209. 295.
 Karuṇā-Puṇḍarīka (le livre), II, 409.
kāshāya, II, 36.
 Kashmir (le), 215. II, 273, ss. 290. etc. histoire ecclésiastique du K., 437, s.
 Kassapa; voir Kācyapa.
 Katamoraga Tishyaka ou Kaṭamoraka, 186.
 Kathā-vatthu (traité), II, 282, s. 396.
 Kaṭhina, II, 36. 87. 210.
 Kaṭissabha, 208.
 Kātyāyana, 176. II, 237, 364. — comme fondateur de sectes, 449.
 Kauçāmbi, 25. 117. 120. 132. 142. 157, ss. 178. 180. II, 128. etc. — est une des six grandes villes, I, 224.
 Kaukuṭapādas (secte des), II, 444.
 Kaumārabhṛtya, 125. 127. 129. 134.
 Kauṇḍinya, surnommé Ājñāta, 28, vg. 40. 57. 84. 176. 215. II, 240. Comp. Kondañña.
 Kayya, II, 437.
 Ketumāla (partie du monde), 290.
khakkhara, II, 38.
 Khaṇḍadevī, mère de Khaṇḍadravya, 186. 194.
 Khaṇḍadravya, voy. Khaṇḍadevī.
 Khaṇḍagiri, II, 192. 194.
 Khassas (peuple des), II, 302.
 Khuddaka-Pāṭha (livre), II, 342.
 Ki-li-to, II, 132, s.
 Kimbila, 159.
kleça, 369; les cinq *k.*, 370.
 Koçāla ou Kosala (pays de), 110. 446. 199. II, 170. 433.
 Koḍyas : voir Kolyas.
 Kokālika, 186, ss.
 Koli, 37.
 Kolita, 92, n.
 Kolyas (race des), 37. 137. 231. 249.
 Koṇāgamana, Kanakamuni (un Buddha), 110. 320, s. II, 179, s. 200. 330.
 Koṇḍañña; voir Kauṇḍinya. — Un Buddha, 320.
 Koṅkan, II, 433. 936. Koṅkanapura, II, 200.
 Koshṭhila, Koṭṭhika ou Koṭṭhita, 176. II, 237.
 Koṭi (mont), II, 382.
 Koṭigrāma, 207, ss.
 Krakucchanda; voir Kakusandha.
 Kṛkin, 243.
 Kṛshṇa (Vishṇu), 234, ss. etc.
 Kṛshṇājinā, 304, ss.
kriyāvāda, 429.
 Kshemagupta, II, 437.
 Kubjaçobhita, II, 246. 257. 263.
 Kuçi (pays de), 216.
 Kuçinagara, Kusinārā ou Kuçanagara, 214. 217. 219, ss. 252. II, 153. 166. etc. — lieu de pèlerinage, 185.
 Kukkuṭa (mont), 431.
 Kukkuṭapāda (Mont de la Patte du Coq), II, 138, 244.
 Kukkuṭārāma (Jardin du Coq), 194. II, 321. 350.
 Kukkuṭikas ou Kukkulikas (secte), II, 444. 447.
 Kulika, II, 428.
 Kumāra (un roi), II, 222.
 Kumāralabdha ou Kumāralābha, II, 401, ss.
 Kumārila, II, 418, s. 435.
 Kumbhāṇḍas (les); leur rang dans le système du monde, 295.
 Kunāla, II, 317, ss. 347.

Kuṇḍala-vana, II, 360.
 Kuṇḍa (pays), II, 429.
 Kusāvati, 224.
 Kushanas (les), II, 352.
 Kusināra; voir Kuçinagara.
 Kusumapuri; II, 264.
 kūtāgāra, II, 139.
 Kūtāgāra-çāla; voir Belvédère (salle du).
 Kuvana, II, 360.

L

Lakṣhaṇa, 28.
 Lakṣmaṇa, II, 301.
 Lalitāditya, II, 437.
 Lalita-Vistara (livre), II, 407.
 Lambakarṇas (les), 345.
 Laṅkā, nom de Ceylan, 290.
 Lāṭa, II, 437.
 Lichavis (les), 123. 210. s. 230. 244. 429. II, 199.
 Locanā, II, 173.
 Lohaprāsāda, II, 182. 335. 378. s.
 Lokāntarika (un enfer), 289. 298.
 Lokāyatās ou Lokāyatikas (les), 278, s. 370. II, 392, 424. Comp. Cārvākas.
 Lokottara (région mystique), 351.
 Lokottarāvādins (secte des), II, 240, note. Voir aussi l'Appendice.
 Lumbini (nom de femme), 37. — (bois), 23. 25. 29. II, 272.

M

madhubhāmika, 386.
 Madhyadeça, 20. II, 427. 430. etc.
 Madhyama, II, 287, s.
 Mādhyamikas (école philosophique), 275, s. II, 395, 398, ss.
 Madhyāntika, 215. II, 170. 265. 270. 273, ss. 287.
 Mādri, 304, ss.
 Madurā, II, 385.
 Magadha, 53. 56. 89. 97. 123. 130. 133, ss. 201, ss. etc.
 Māgha (un roi), II, 388.
 Mahā-Bheri (le livre), II, 410.
 Mahādeva (l'apôtre), II, 287. — un hérésiarque, II, 290, ss.; — un

Sthavira, II, 336; — nom de Çiva. *ib.* etc.
 Mahā-Dharmapāla (un roi), 103. 106.
 Mahā-Kāla (prince du monde souterrain), 67.
 Mahā-Meghavāhana, II, 192.
 Mahā-Mucala, 242.
 Mahānāman (un Çākya), 52. 117, s. 162, ss. 119, s. — (un des Cinq), 57. — (roi de Ceylan), II, 381, s.
 Mahāpadma (roi), 25, II, 246. 354. — (un Bodhisatva), I, 156. — (un enfer), I, 299.
mahāpuruṣa, 53. 58.
 Mahā-raurava (un enfer), 298.
 Mahā-sammata, 242.
 Mahā-samaya (le livre), II, 410.
 Mahāsāṅghikas (une des sectes principales), II, 261, s. 277. 394. 397, s. 404, s. 427. Voir aussi l'Appendice.
 Mahāsena, II, 375, ss.
 Mahāstūpa ou Mahāthūpa, II, 149, 153.
 Mahātiṣhya (moine), II, 337. — (prince), II, 343.
 Mahaushadha, 446.
 Mahā-vagga; livre du canon, II, 363.
 Mahāvaiṇya-Sūtra, II, 410.
 Mahāvana (Grand Bois), couvent, 135. 137, ss. 213. II, 259.
 Mahāvastu (le livre), 319. 394. II, 406, s. 240, note.
 Mahāvihāra ou Grand Monastère, à Ceylan, 92. II, 54. 227. 285. 328. 337, ss. 375, ss. 397.
 Mahāvihāra (secte du), II, 284. 379. 443.
 Mahāvīra, 14. II, 161.
 Mahāvāna, 390. II, 34. 55. 222, ss. — caractérisé, 392. 398, ss. — canon du —, 406, ss.
 Maheçvara (Çiva), II, 290.
 Mahendra (apôtre de Ceylan), 251. II, 51, s. 137. 266. 273. 287. 289. 297. 303. 324, ss. — sa statue, 380. 383.
 Mahīçsakas (secte des), II, 398, 413. Voir aussi l'Appendice.
 Mahintale, II, 55.
 Mahiyāṅgana, II, 136.
 Maisore, II, 287.

- Maitreya, 292. 300. II, 170, ss. 186, s. 199. 382, s. 413.
 Makula (mont), 142.
 Málava, II, 357. 433. etc.
 Málini, 199.
 Mallas (les), 53. 117. 122. 214. 225. 225, ss. 244. etc.
 Mallika-Arjuna, II, 401.
 Mámaki, II, 173.
māndāpya, II, 116.
mānatta, II, 85, 116.
 Mandhātara, 242, s.
 Maṅgala (un Buddha), 320, s.
 Manguiers (Bosquet des), 193. 197.
 Mánikiāla, II, 151. 156. s.
 Mañjerika, 67.
 Mañjuçri ou Mañjughosha (Bodhisatva), 326, ss. II, 138. 171, s. 184. 404. 409. 455.
 Mañjuçri-Vikrīdita (le livre), II, 409.
 Manoratha, II, 354.
 Mantrin, 28.
 Manu, 280.
manvantara, 64, n.
 Māra, 48, ss. 66, ss. 146. 162. 167. 172. 213. 236. etc.
 Mārgaçira ou Mārgaçirsha (le mois), II, 209. 295.
 Maruṭa (Maruṇḍa), II, 290.
 Māthara, 148.
 Mathurā, II, 55. 137. 161. 172. 208. etc.
 Maticitra et Mātrceṭa, surnoms d'Açvaghosha, II, 372.
 Mātrkas (les), II, 241.
 Maudgalyāyana (un des deux disciples principaux), 92. 103. 136. 144, s. 151, 162. 176. 179, ss. 215. II. 217, 160, 283. — (roi de Ceylan), 384.
 Mauryas (dynastie des), 231. II, 347. etc.
 Māyā, Mahā-Māyā ou Devī Māyā, 20, ss. 59. 118. 248. 317. II, 178. 290.
 Meghavana (à Ceylan), II, 328. 333.
 Meghavarṇa (surnom d'Abhaya), II, 375. — (un ministre), 378. — (un roi), 379.
 Ménandre, II, 273. 352, s. Comp. Milinda.
 Meru, 266, s. 289. II, 144. 290.
 Mettiyā, II, 83.
 Midi (couvent du), à Ceylan, II, 375, ss.
 Migāra; voir Mrgāra.
 Milinda, Milindra, 354, ss. 446. II, 19. 352. Comp. Ménandre.
 Minara, II, 273.
 Missaka (mont), II, 326.
 Mittanna, II, 336.
 Moggallāno; voir Maudgalyāyana.
 Moines vivant nus (ordre des), 111, 143. 175, etc.
moksha, 72. 362.
 Moksha-parishad, II, 221.
 Mrgaçiras (constellation), 242.
 Mrgadāva (Parc-aux-Cerfs), près de Bénarès, 60. 81. 241. II, 55. 166. etc. — Près de Bhesakalavana, I, 156.
 Mrgadhara (= Mrgāra), 110. †
 Mrgāra, 110, ss. — La mère de M. (Viçākhā), 112. 143.
 Mucala, 242.
 Mucalinda, Mucilinda ou Muculinda, 75. 78. 242. II, 188.
 Mudgara-Gomin, II, 428, s.
mudrā, 402.
mukta, 255. II, 3. note.
mukti, 362. 428.
 Mukuṇḍa Deva Hariçcandra, II, 438.
 Mukuṭabandhana (sanctuaire), 229.
 Muṇḍa (un roi), II, 228, s.
 Muṭasiva, II, 325. 334.

N

- Nādikā ou Nātika, 208, s.
 Nāga (être mythique), 70, 78. etc. — histoire du — qui devint moine, II, 21, s. — (un roi de Ceylan), 343. — (un Père de l'Église), 355; rang des Nāgas dans le système du monde, 295.
 Nāgabodhi, II, 401.
 Nāga-dassaka, II, 228, s. 267.
 Nāgamudra, II, 354.
 Nagara ou Nagarāhāra, II, 131. 134, s. 197, s.
 Nāgarjuna, II, 353. 372. 374, s. — Sa vie et ses œuvres, 399, ss.
 Nāgarjuni, II, 43. 347.

- Nāgasena, 354, ss. 446. II, 18. 352, ss.
 Nahapāna, II, 427.
 Nairāṣṣījanā, 58, ss. 75.
naissargika, nissaggiya (délits), II, 70; énumérés 86, ss.
 Nakula (le père et la mère de), 157.
 Nālagiri, 131, 185, ss.
 Nālaka, 27. Comp. Naradatta.
 Nālandā, 263, s. II, 45, s. 55. 222. 235. 374. 399. 414, ss. 429, ss.
nāmarāpam; voir Nom-et-forme.
 Nanda (fils de Śuddhodana), 104. 120, s. — (un roi du Magadha), II, 246. 354; comp. Nandin.
 Nandas (les Neuf), II, 228, ss.
 Nandā (une religieuse), 208, s. — deux religieuses portant ce nom, II, 113.
 Nandi (taureau), II, 428.
 Nandika (un moine), 159.
 Nandin (un roi du Magadha), II, 264. 354. Comp. Nanda.
 Nandyāvarta (symbole), 269. II, 193.
 Nārada (un Buddha), 320.
 Naradatta, 25.
 Narasiṃha, 101.
 Nārāyaṇa, 14, 52, s. 101. 118. 234, s.
 Nasik, II, 356. 455.
 Naṣa, 215.
 Nātaputta; voir Jñātīputra.
 Nava-Saṅghārāma (Nouveau Monastère) à Balkh, II, 134. 356. 434.
 Nāyaka ou Mahā-nāyaka, II, 57.
 Nemita, II, 301, s.
 Nepāl, 249. 274. II, 33, s. 148. 423. 425. etc.
 Neraṣṣījarā; voir Nairāṣṣījanā.
nibutta; voir *nirvṛta*.
 Nidāna (un *aṅga* de l'Écriture Sainte), II, 367.
niddhas (les), 338.
 Niddesa, II, 342. 370.
 Nikāṣa, 208.
 Nikāyas (les), II, 370; comp. 342, note.
 Nirāṣṣījanā = Nairāṣṣījanā, 63.
 Nirarbuda (un enfer), 298.
 Nirgrantha (nom d'un ordre monastique), 14. 113. 143. 429. II, 6. — Protégé par Aṣoka, 310. — Jadis établi à Ceylan, 338.
 Nirmāṇaratis (les), 291.
 Nirvāṇa, 42. 147. etc. — la théorie du N. développée, 361, ss. — époque du N. du dernier Buddha, 250, ss.
 Nirvāṇa-ṣāstra (le livre), II, 408.
 Nirvṛti; synonyme de Nirvāṇa.
nirvṛta, 42.
nissaggiya; voir *naissargika*.
nissāraṇa, II, 116.
niyama, 424.
 Nom-et-forme, 334; développement de la théorie, 335, ss.
 Nouveau Monastère, voy. Nava-saṅghārāma.
 Nūpura (?), 244.
- O
- Orissa, 79. II, 348. 438, s. etc.
 Oudhe, II, 128. 413. etc.
- P
- pācittiya* (*prdyapcittika*) (délits), II, 70; énumérés 92, ss.
 Padma (un enfer), 298. — (un Buddha) 320.
 Padmā (une recluse), 55.
 Padmaka, II, 301.
 Padmapāṇi; voir Avalokiteśvara.
padmsana, II, 164.
 Padmāvati, II, 317.
 Padmottarā (un Buddha), 320.
 Pakudha; voir Kakuda.
 Pakuṇḍaka, II, 268, note. 276. 338. Comp. Paṇḍukābhaya.
 Pālas (dynastie des), II, 419. 423. 435. 450.
 Pāli (langue ecclésiastique), II, 339.
 Pañcaka, II, 274.
 Pan-che-yu-sse, II, 220.
 Pañḍarā ou Pañḍurā, II, 173.
 Pañḍava (rocher), 54. 56.
 Paṇḍu (l'empereur), II, 129, s.
 Pañḍukābhaya, II, 338. Comp. Pakuṇḍaka.
 Pañḍya (pays et peuple), II, 385. 390.
pārājika (péchés), II, 70; énumérés, 79, ss.
 Parākrama-Bāhu, I, le Grand, II,

- 383, ss. — P. III, 388, ss. — P. IV, 130. — P. VI, 390.
- pāramis* (les ou *pāramitās*; au nombre de dix, 67. 301. 318. 431; au nombre de six, 415, ss. — II, 394. Parc-aux-Cerfs, voir *Mṛgadāva*.
- Pārçva* of *Pārçvika*, II, 360, ss. 371.
- paribhoga* (*-dhātus*) ou *pāribogika* (reliques), II, 125. 190.
- Pārileyaka*, 160.
- Parinirmita-Vaçavartins* (les), 291.
- parinirvāna* et *mahā-p.*, 362.
- Parittābhas* (les), et *Paritta-çubhas*, 293.
- Parivāra* (livre du *Vinaya*), II, 336; comp. 337.
- parivāsa*, II, 85. 116.
- parivardjaka*, II, 3, note. 120.
- Pāṭaligrāma*, 204, s.
- Pāṭaliputra*, II, 230. 246. — Concile à P., 282.
- Patañjali*, II, 355. 399. 420. etc.
- Pāṭheya* (religieux du), II, 251. 253, ss.
- pāṭidesaniya*, *pratideçaniya* (délits), II, 70; énumérés, 104.
- patisambhidda*, 296. — Nom d'un genre d'écrits, II, 342.
- Pausha* (le mois), 96. II, 206.
- Paundravardhana*, 176.
- Pāvā*, 214. 218. 229.
- pāvāraṇa*, *pravāraṇa*, II, 210.
- Pāvārika*, 203.
- pavallini*, II, 33.
- Personnalité* (théorie de la), 353, ss.
- Peshawer*, II, 150. 165, s. 168. 189. 198, s. 418.
- Peta-vatthu* (genre d'écrits), II, 342.
- Phālguna* (le mois), 96. 98. II, 209, ss.
- Phusati*, 304. 317.
- Pic du Vautour*, voir *Gṛdhra-kūṭa*.
- Pilindavatsa*, 176.
- Piṇḍola-Bhāradvāja*, 144. II, 271.
- Piṅgalavatsājīva*, II, 300.
- Pippalivana*, 231.
- Piṭaka*; les trois *Piṭakas*; voir *Tri-piṭaka*; — les cinq P., 400, s. II, 262.
- Pitāmaha*, II, 164.
- Pitṛçeṭa*, II, 372.
- Piyadassi*, II, 296. 308, ss. Comp. *Açoka*.
- Pollanarua*, II, 385.
- Potala*, 243, s.
- Prabhūtaratna* (un *Tathāgata*), II, 145.
- Prācnavamça*, 159.
- Pradyota*, 25. 130. ss.
- prajñā*, II, 401, s. 406.
- prajñādyotis*, 386.
- Prajñā-Pāramitā*, II, 394. 410. — livre de ce nom, 401. 404. 406. 435.
- Prajñaptivādins* (secte des); voir l'Appendice.
- Pramāṇa-Samuccaya* (écrit de *Dignāga*), II, 418.
- Pramitā*, 243.
- prāṇdyāma*, 403.
- Prāsāda*, II, 43. 48. 50. 140.
- Prasenajit*, 25. 110. 146, ss. 198, ss. II, 160. 190.
- Prasthāna* (traité de l'*Abhidharma*), 74; comp. II, 341, note et 364, note.
- prāthamakalpika*, 386.
- Pratāpa* (un enfer), 298.
- pratideçaniya*; voir *pāṭidesaniya*.
- Prātimoksha* (*Pātimokkha*), II, 8. 10, ss. 36. 41. 47, s. 59. 100. etc. — traduction du P., 74. — un des livres du *Vinaya*, 363.
- Pratyekabuddhas* (les), 199. 223. 348. etc. — leur rang dans la série des êtres, 294; propriétés distinctives, 295, s.
- pravāraṇa*; voir *pāvāraṇa*.
- pravāraṇa* (*pabbājana*), II, 24. 26.
- pravāraṇyā* (*pabbajjā*), II, 24, ss.
- prāyaçcittika*; voir *pācittiya*.
- Pretas* (les); leur rang dans le système du monde, 295.
- Priyadarçana* (*Piyadassana*) = *Piyadassi*.
- Priyadarçin* (un *Buddha*), 320. — (un religieux), II, 154. 335, s. — Voir aussi *Piyadassi*.
- Pulastipura*, II, 385, note.
- Pulimāvi* ou *Pulumāvi Vāsishṭhiputra*, II, 427. 429.
- Punarvasu* (constellation), 110. 125.
- Punarvasu-mitra*, 110.
- Pūrṇa*, 86. 110. II, 237. — P. *Maitrāyaṇīputra*, I, 176. II, 137.
- Pūrṇā* (une servante), 61, s.

Pūrṇajit, 85.
 Pūrṇa-vardhana, 110 s.
 Pūrṇavarman (roi du Magadha), II, 431.
purusha, 7. II, 410. Comme divinité, 53, note.
 Purushottama, 53, note.
 Pūrva-çailas (secte des), II, 394. Voir aussi l'Appendice.
 Pūrvārāma (couvent), 112. II, 41.
 Pushkalāvati, II, 150. 168.
 Pushya (une étoile), 21. 246. — (un Buddha), 320. Comp. Tishya.
 Pushyamitra, II, 348, ss. 379.

R

Rādhagupta, II, 301. 320, ss.
 Ragā (fille du Diable), 76. 78.
 Rāghava (un brahmane), II, 348.
 Rāhu, 53. 105. 266, s. etc.
 Rāhula (fils du Buddha), 34. 42. 73. 105. 177. 217. 317. II, 137. — fondateur de sectes, 449. — R. ou Rāhula-Bhadra (un brahmane), II, 399, s.
 Rāhula (la mère de), 33. 44. 101. 103, 105. Comp. Yaçodharā.
 Raivata (un Sage), 55. — (un Buddha), 320, s. Comp. Revata.
 Rājagirikas (secte des); voir l'Appendice.
 Rājagrha, 25. 53, ss. 88, ss. 95, ss. 107, s. 120. 122, ss. 134, ss. 180. etc. — une des six grandes villes, 224. — Concile à R., II, 233, ss.
 Rājāyatana, 75. 78. II, 189; 215, note.
 Rakshita, II, 287, s. — R. le Grand, *ib.*
 Rāma (un brahmane), 28. — (le père d'Udraka), 57. 81. — (le héros du Rāmāyaṇa), 235.
 Rāmāgrāma, 231. II, 152.
 Rapti (rivière), 249.
 Rāshtrapāla (fils d'Udayana), 157.
 Rathika, II, 301.
 Ratnacaṅkrama (sanctuaire), 74.
 Ratnaka, 150.
 Ratna-kūṭa (le livre), II, 409. 415.
 Ratnapāṇi (Bodhisatva), 324. II, 173.
 Ratnarakshita, II, 436.

Ratnasambhava (Dhyāni-Buddha), 323. II. 172, s.
 Raurava (un enfer), 298.
 Renaissance (théorie de la), 358, ss.
 Revata (un des 8 Sthaviras), II, 246. 251, ss. 263. 271. 293. — (un religieux), II, 340. 382.
 Roca, 243. Comp. Roja.
 Rohiṇī (constellation), 94. 122. 124. (rivière), 249.
 Roja = Roca, 242.
 Romaka, 290.
 Rāhipatana (près Benares), 60. 81. 83. Comp. Mṛgadāva.
 Ruanwelli, II, 137.
 Rudraka; voir Udraka.
 Rudrāyaṇa, II, 158.
 rūpa (un des cinq Skandhas), 343, s.
 Rūpa-dhātu, partie de l'Univers, 292, s.
 Rūpāvacara, 291, s. 351.

S

Sable (Jardin de), couvent près de Vaiçālī, II, 257, s.
 Saddharma-Laṅkāvatāra (le livre), II, 407.
 Saddharma-Puṇḍarīka (le livre), 326. 451. II, 407.
 Sādha, 298. II, 246. 253, s.
 Sāgala; voir Çākala.
 Sāgalikas (schismatiques), II, 375. 379. 443.
 Sāgaradatta, 186.
 Sahaja ou Sahajāti, II, 252, s. 263.
 Sāketa, 111. 125. — une des six grandes villes, 224.
 Sakṛdāgāmin, 103. 209. 297. 320; — caractérisé, 384.
 Sālavati, 124, s.
samddhi, 375, ss. 394; degrés, 377; multiplié, 381.
 Samādhi-Rāja (le livre), II, 408.
 Samantabhadra (Bodhisatva), 324. II, 172, s. 394.
 Samantamukha, surnom d'Avalokiteçvara, II, 172.
 Samataṭa (province), II, 450. 454.
 Sambala, II, 325.

- Sambhoga-kāya, II, 393. 396.
 Sambhūta, II, 263. Voir Āṇavāsa.
sambodhyaṅga = *bodhyaṅga*, 413.
 Sammatīyas ou Sammittīyas (secte des), 432, s. Voir aussi l'Appendice.
 Sampadin, II, 320, 347.
saṁsāra, 9, 367.
saṁskāra, 33, un des cinq Skandhas, 342; analyse, 345, ss.
 Samudra (un moine), II, 306.
 Samudradatta, 186.
 Saṁvarta (une époque), 329.
 Sanchi, II, 127. 148. 190. 357. 430. 455. Comp. Bhilsa.
 Sandhi-Nirmocana (le livre), II, 408.
 Saṅgama-Ārjīñāna, II, 436.
 Saṅgha, un des Trois Joyaux, 89. 281, ss. — Organisation et caractère, II, 6. 20. 124, s. — Protégé par Aśoka, 310.
 Saṅghabhadra, II, 414.
 Saṅghadāsa, II, 414, s.
saṅghādāsesa, *saṅghāvāpesha* (délits), II, 70; énumérés 81, ss.
 Saṅghamitra (un moine), II, 376, ss.
 Saṅghamitrā (une abbesse), II, 297. 305. 330, s.
 Saṅghapāli, II, 376.
 Saṅghārāma, II, 45, 54.
 Saṅghāta (un enfer), 298.
saṅghāti, II, 35.
saṅghāvāpesha; voir *saṅghādāsesa*.
 Sañja, 304, ss.
 Sañjaya ou Sañjayin (docteur), 92, s. — hérésiarque, surnommé Belaṅṭhiputta (Vairāṅṭhiputra), 143.
 Sañjīva (un enfer), 298.
sañjīva, un des cinq Skandhas, 342; analyse, 344, s.
 Sañjāsañjīns (les), 294.
 Sāṅkāçya ou Sankissa, 147. 153. II, 166, s. 251, s.
 Sāṅkrāntikas (secte des), II, 293. 397. Voir aussi l'Appendice.
sannyāsin, II, 3. 14.
 Santuṣṭa, 208.
 Santuṣṭita, 80.
 Sarabhū, II, 136.
 Sārandada (sanctuaire), 202. 212.
 Sarasvatī (déesse de la Sagesse et des Lettres), 327 etc.
 Sārānāth, II, 46, 149.
 Sāriputto; voir Āriputra.
 Sarvabuddha-vishayāvātāra (le livre), II, 409.
 Sarvakāma ou Sarvakāmin, II, 246. 255, ss. 264. 268.
 Sarvārthasiddha, ou Siddhārtha, 29.
 Sarvāstivādīns (secte), II, 397, s. 414, s. Voir aussi l'Appendice.
 Sattamba (sanctuaire), 212.
 Satyābhas (les), 294.
 Satyaloka, 294.
 Sautrāntikas (secte et école philosophique), II, 363. 395, ss. 402.
 Scythes (les), 247, II, 358. etc.
sekhiya; voir *caikshya*.
 Senas (dynastie des), II, 435, s.
 Seniya; voir Āreṅika.
 Shaṅṅgarīkas (secte des); voir l'Appendice.
 Siddhārtha (le prince), 29, 35, ss. 54. 66, ss. 85. 99. 101. 243. 247. — sens du mot, 300; — son bonnet, II, 200. — (un Buddha), 320.
 Siddhārtha (secte). Voir l'Appendice.
siddhi, II, 420.
 Sigāla, 431, ss.
 Siggava, II, 266, s. 278.
stmd, II, 49. 53.
 Sīrṭha, 429, s.
 Sīrṭhahanu, 243 s.
 Sīrṭhanāda, 44.
 Sīrṭhapura (dans le Panjāb), II, 151.
 Sīrṭhasvara, 243.
 Sindh (royaume), II, 433, s. 436.
 Sindhu-Sauvira (pays de), II, 161.
 Sirimā; voir Ārimatt.
 Six (les), II, 8, ss. 36. 39. 48. 50. 59. 113. 118.
 Skanda, 104. 124, s.
skandhas (les cinq), 334. 340. etc. — développement de la théorie des cinq s., 341, ss.
 Soṇa (un moine scélérat), II, 377, s.
 Soṇa-Uttara (Sonottara), II, 154. S. et U., II, 287. 289. 293, s.
 Sonaka, II, 266, ss.

- Srotaápanna (Sotápanna), 297. 320.
 etc.; caractérisé, 383, ss.
 Srughna (province), II, 129.
sthavira ou *thero*, II, 136, n.
 Sthaviras (les huit), II, 246, ss. 265.
 292. — (les seize), II, 240, note.
 Sthaviras ou Sthaviravádins (secte
 des), II, 285. 397. s. Voir aussi l'Ap-
 pendice. Leur système s'appelle
 Sthaviraváda, II, 397.
 Sthiramati, II, 414, s.
 Stúpa, 223. 231. II, 42. 127, ss. etc. —
 Caractère et origine, 139, ss.
 Stúpárama; voir Thúpárama.
 Subhadra (un laïque), 208. — (un
 moine), 218. 225, s., II, 232.
 Subhadrá, 108.
 Subáhu, 84, s.
 Subhúti, II, 372.
 Sudarças (les), 293.
 Sudarçana (un prince), 224. — (un
 Père de l'Église), II, 273. 359.
 Sudatta (un brahmane), 28. — (un
 marchand, surnommé Anáthapiṇ-
 ḍika), 106, s. 151. 208, s.
 Sudharmá (salle des dieux), II, 127.
 167.
 Sudinna, II, 234.
 Sugata, 77, et *passim*.
 Sujáta (fils de Kṛkin), 243. — (un
 Buddha), 320.
 Sujátá, 60, ss. 79. 111. 208. 221.
 Sukhávattí (un ciel), II, 400.
 Sumághadhá, 176.
 Sumanas (un Buddha), 320, s. — (un
 dieu), II, 128. — (un novice), II, 325.
 330. — (un *sthavira*), II, 246. 257.
 — (Frère d'Açoka), II, 297. 304.
 Sumaná, II, 304.
 Sumano (mont), 270. II, 182.
 Sumedha (un Buddha), 320.
 Sumeru, 289. II, 242. 290.
 Sundarí, 173.
 Sundariká, 122.
 Sunlrimita, 80.
 Sunítha, 205, s.
 Supassa (prince des Nāgas), II, 65.
 Suppiya et Suppiyá, II, 61, ss.
 Suprabuddha, 37. 118. 137. 163.
 Supratishṭha (?), 88.
 Suráshṭra, II, 416. 428.
 Súrýagupta, II, 336; comp. la note.
 Susíma, II, 300, s.
 Sussala, II, 438.
 Sûtra, 283. etc. — (Comme *aṅga* de
 l'Écriture-Sainte), II, 343. 365. —
 S. ou Sutránta (chez les Maháyá-
 nístes), II, 408, ss.
 Sûtra-Piṭaka, 283, s. II, 149. 241.
 243. 335. — du canon páli, 342, s. —
 Le S.-P. rejeté par les Vaibhásikas,
 II, 397.
 Sûtravádins (secte des), II, 397, s.
 Voir aussi l'Appendice.
 Sutta; voir Sûtra.
 Sutta-Nipáta (partie du canon páli),
 II, 342.
 Suvarṇabhúmi, II, 289.
 Suvarṇadvípa, II, 415.
 Suvarṇa-prabhása (livre), II, 407.
 Suvarṇaprabhásá (épouse de Kálika),
 66.
 Suyáma (un brahmane), 28. — (un des
 Gardiens du monde), 80.
 Svábhāvikas (système des), II, 423.
sváha, II, 122. 410.
 Svastika (symbole), 269. II, 191, s.
 Svatantrikas (les), II, 399.
 Svayambhú, 281. — S. Nátha, 286.

T

- Takshaçilá (Taxila), 125, s. II, 300, s.
 Tāmasa-vana ou forêt obscure (cou-
 vent de), II, 360.
 Tāmraçāṭṭiyas (secte des), II, 293. 398.
 Voir aussi l'Appendice.
 Tāmraliptí, II, 417.
 Tantras et Tantrisme, II, 420, ss.
 Tápa (un enfer), 298.
tapas, 59.
 Tārā, II, 173. — Les Tārās ou Çaktis,
 II, 173.
 Tārāyaṇa, 79. II, 215.
 Tathāgata, 77, et *passim*.
 Tathāgatas (les seize), 322, n.
 Tathāgatagaṇa-Jñāna (le livre), II, 407.
 Tathāgatagupta, II, 431.
 Thera- et Theri-gáthá, parties du
 canon páli, II, 342.

Thero = Sthavira.
 Thûpârâma, Stûpârâma, II, 155. 330. 334. 376.
 Tirthakas (les), Tirthikas ou Tirthyakas, 143, s.
 Tishya (étoile), 21. 118. 246. — (époque), 246. 253. — (un Çâkyâ), 118. — (un Buddha), 320. — (un religieux), II, 378, s. — (frère d'Açoka), II, 281. 297. 305. — (un roi de Ceylan), II, 373. ss. — (Maudgaliputra), II, 266, s. 273. 278. ss. 305. 325. 396. — (ou Upatishya), II, 283. — (surnommé Jyeshtha), II, 376.
 Tishyadatta, II, 334.
 Tishya (Jardin de) à Ceylan, II, 328, s. 333.
 Tishyarakshitâ, II, 317, ss.
 Tokharistân (pays), II, 273.
 Trapusha, 75. 79, s. II, 127. 215.
 Tri-pitaka, 283. II, 267. 392.
 Tri-râtna; voir Joyaux (les Trois).
 Trishnâ (fille du Diable), 76. 78.
 Turushkas (les), 247. II, 352. 426.
 Tushitas (les), 291, s. II, 170.
 Tushita, 208.

U

Uçira (le mont), II, 275.
 Udâna (un *aṅga* de l'Écriture Sainte), II, 342, s. 367.
 Udaṇḍapuri, II, 436.
 Udayana (un roi), 25. 157. II, 160, s. — (un fondateur de couvent), II, 41. — (un sanctuaire), I, 212.
 Udayi-Bhadra ou Udâyin, 195. 198. II, 228, s.
 Udâyin ou Kâla-U., 25. 95, ss. 138.
 udeçaka (reliques), II, 125.
 Udraka, 57. 81. 241, s. Comp. Rudraka.
 Udumbara, II, 252.
 Udyâna (royaume), II, 170, s. 183. 418.
 Ugrasena, 134, ss.
 Ujjayini ou Ujjain, 25. 130, s. 290. II, 297. etc.
 Upacara ou Upacâru, 242, s.
 Upacârumat, 243.
 Upadeça (comme *aṅga*), II, 360. 370.

upâdisesa ou upadhîpesha, 362.
 upâdhyâya, II, 29, s. 33. 55. 57.
 Upagupta (Père de l'Église), 216. II, 138. 270, ss.
 Upaka, 82. II, 6.
 Upâli, 119. 176. II, 137. etc. — son rôle dans le premier Concile, 233, ss. — Sa place dans la série des docteurs, 266, s. — comme fondateur de sectes, 449.
 Upananda, II, 9.
 upasampadd, II, 20, s. 24, ss. 29, ss.
 Upatishya (ou Çâriputra), II, 283. 365. — (roi de Ceylan), II, 381.
 Upavâna (?), 221.
 Upavartana, 220.
 upâya, II, 406.
 uposatha; institution de l'u., II, 6, ss. 48, ss. 75. — célébration, 205, ss. — maison où se célèbre l'*uposatha*, II, 48.
 Uposatha (un roi), 242.
 Uruvelâ ou Uruvilvâ, 25. 29. 57, ss. 78. 86. 238. etc.
 Usavadâta, II, 427.
 Utpala (un enfer), 298.
 Utpalavarnâ (une religieuse), 194. 317.
 Utposhadha (un roi), 243. Comp. Uposatha.
 Uttara (disciple de Revata), II, 254, s. 271. — Père de l'Église, 271. 290. 293, s.
 Uttara-Kurus ou Hyperboréens, 289, s.
 uttarâsaṅga, II, 35.
 Uttariyas (secte des), II, 444.
 Uttiya (un moine), II, 325. — (un roi), II, 334.

V

Vaçavartin, 48. — (un archevêque), 80.
 Vâdarikas (secte); voir l'Appendice.
 Vâgiça, II, 237.
 Vaibhâshikas (école philosophique), II, 395, ss. 403.
 Vaicâkha (ville), II, 189. 454. — (mois), I, 21. 60. s. 98. 111, s. II 213, s. — V.-pûjâ (fête), 214.
 Vaicâli, 55. 57. 94. 122, ss. 134, ss. etc.

- Concile de V., II, 246, ss. 278.
vaiçāradya, 272.
 Vaidehi (mère d'Ajātaçatru), 191. 195, s.
vaiçānasa, II, 18. 20.
 Vaipulya (un *aṅga* de l'Écriture Sainte), II, 369, s. Comp. Vedalla.
 Vaipulya-Sūtras (les), II, 370.
 Vairocana (Dhyāni-Buddha), 323. II, 172, s.
 Vajra (un roi), II, 431. — (symbole), II, 192, s. — (sceptre magique), II, 39.
 Vajrā (une religieuse), 356.
 Vajrācārya, II, 208, 420.
 Vajradhātviçvārti, II, 173.
 Vajrapāni (Bodhisatva), 324. II, 173.
 Vajrāsana, II, 104. 181.
 Valabhi, II, 416. 454.
vānaprasāha, II, 18.
 Vanavāsī, II, 288.
 Vappa; voir Vāshpa.
 Vara-Kalyāṇa, 242, s.
 Vara-Roja, 242.
 Vardhamāna (un Jina), 14. II, 161. — (symbole), 269. II, 193.
 Varshakāra, 201, s. 205, s.
 Varuṇa (un dieu), 102. 286. etc. — (un Ancien), II, 304.
 Vāsavadattā, II, 272.
 Vasavatti; voir Vaçavartin.
 Vāshpa (un des Cinq), 57. 84. 193, II, 240. Comp. Daçabala-Kāçyapa.
 Vasishṭha, 244, s.
vassa ou *vassavāsa*, II, 40. 217.
 Vasubandhu, II, 413, ss.
 Vasumitra (contemporain de Kānishka), II, 360, s. 364. 371. 396. — V. de Maru, II, 403. — V. (commentateur de Vasubandhu), II, 414. 416. — V. (auteur d'un livre sur les 18 sectes), II, 442. 446.
 Vasupāla, 196, s.
 Vatsīputra, II, 354.
 Vatsīputriyas (secte), II, 443, s.
 Vedalla (un *aṅga* de l'Écriture-Sainte), II, 343. 369. Comp. Vaipulya.
vedanā (un des cinq *skandhas*), 342; analyse, 343, s.
 Vedānta, 3. 334. II, 392. 418. etc.
 Vedisa, II, 297, 325, s.
 Vehapphalas, Bṛhatphalas (les), 293.
 Veluvana ou Veṇuvana; voir Bam-bous (Bois des).
 Verañja, 162.
 Vessabhū; voir Viçvabhū.
 Vessantara; voir Viçvantara.
 Veṭhadvīpa, 231.
 Vetuliya (hérésie), II, 373. 375. 394.
 Veyyākaraṇa, Vyākaraṇa, (un *aṅga* de l'Écriture-Sainte), II, 343. 366.
 Vibhāga ou Vibhaṅga (partie du Vinaya), II, 363. 375. 396.
 Vibhajya-vāda et V.-vādin, II, 285, s. 396. 445, s.
 Viçākha, 110. 128.
 Viçākhā, 109, ss. 143. II, 41.
 Viçvabhū (un Buddha), 110. 320, ss. II, 180.
 Viçvakarman, 41. 153. 309. II, 167.
 Viçvāmītra (maitre d'école), 33.
 Viçvantara, Vessantara, 70; sa légende, 303, ss.
 Viçvapāni (Bodhisatva), 324. II, 173.
 Videhaka (monts), II, 239.
 Vidu, II, 428.
 Viḍḍābha, 199.
 Viḡatāçoka, Viṭāçoka, II, 300. 347.
 Vihāra, II, 43, s. etc. — Sens du mot, 139, ss.
 Vijaya-Bāhu, II, 388.
 Vijayanagara, II, 436.
vijñāna (un des cinq *skandhas*), 340. 342; analyse, 349, ss.
 Vijñānāntya (région éthérée), 294.
 Vikramaçīla, II, 434, s.
 Vilva (couvent), II, 344.
 Vimala, 85, s.
 Vimalakīrti (le livre), II, 408.
 Vimāna-vatthu (écrit du canon pāli), II, 342.
vimoksha et *vimukti*, 381.
 Vinaya, 283, s. II, 234. 258. — V.-Pīṭaka, I, 283, s. II, 149. 241. 243. 334; existe en rédactions divergentes, 362, ss. — reçoit des honneurs religieux, 404.
 Vinaya-Vibhāshā, II, 361.
 Vintadeva, II, 451, vg.
vipaṇyānā, 388.

- Vipaçyin (un Buddha), 20. 110. 320.
ss. II, 180.
- Virasena, II, 348.
- Virôdhaka, 199, s. 244.
- Vivarta (époque), 329.
- vidsa*, 250, s.
- Vishnu, 53. 91. 101. 234, ss. etc. —
fête de V. à Ceylan, II, 216.
- Vitâçoka; voir Vigatâçoka.
- Vrji (les fils de), II, 246, ss.
- Vrjis (les), 201, s. 214, ss. II, 129.
- Vrjiputrakas (secte des); voir Append.
- Vrshabha (roi de Ceylan), II, 344,
ss. 373.
- Vrshabhagâmin (un des huit Sthaviras), II, 246. 257.
- Vrshasena, II, 348.
- Vyâkaraṇa; voir Veyyâkaraṇa.
- Y
- Yaças, 85, s. II, 246, ss. 263, ss.
270, ss. 323.
- Yaçodharâ, 25. 34. 37. 41. 73. 163.
198. 317.
- Yaçolâla, II, 344, s.
- Yaçovatt = Yaçodharâ.
- Yâjñavalkya, 6, ss.
- Yakshas (les); leur rang dans le système du monde, 295.
- yama*, 424.
- Yama, 94. 282, s. 291. etc. — (enfer de), II, 306.
- Yâmas (les) et Yâmyas, 291.
- Yashṭivana, 88, ss.
- yati*, 428. II, 3, note.
- yatna* II, 424.
- Yâtnikas (système des), II, 424.
- Yava-koṭi, 290.
- Yoga, 11; système philosophique, 334. 366, ss.
- Yoga (manuel du), par Asaṅga, II, 413.
- Yogâcâras (école philosophique des), II, 395, 398, ss. 413. 418.
- yogâṅgas* (les huit), 391, ss.
- Yogin, 288, ss. 366, ss. II, 399, etc.
- Yugandhara (monts), 49. 267.
- yugas* (les huit), 330.

ERRATUM

P. 9, l. 19 en haut : puérité civile et honnête, *l.* civilité puérite et honnête.

P. 136, l. 11 en bas : prescrire, *l.* proscrire.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME II

LIVRE TROISIÈME

	Pages.
LE SANGHA	1-245
CHAPITRE Ier. MOINES ET ERMITES	1-22
Brahmacârin. Moines. Ordres monastiques. Le Saṅgha et sa loi fondamentale.....	3
Ermites. Règles de la vie ascétique.....	23-37
CHAPITRE II. ADMISSION DANS L'ORDRE. NOVICIAT. ORDINATION.	14
CHAPITRE III. ÉQUIPEMENT. DEMEURES. NOURRITURE ET MÉDICA- MENTS	38-76
Habillement. Autres fournitures et objets de nécessité journalière.....	38
Demeures fixes dans la saison de retraite. Bâtiments. Couvents et ermitages. Salles de réunion. Fondation de paroisses. Population des établissements ecclésias- tiques.....	43
Nourriture et médicaments.....	64
CHAPITRE IV. LE RÈGLEMENT	77-130
Examen préliminaire	82
Introduction.....	86
Péchés capitaux, qui ont pour conséquence l'expulsion de la communauté.....	87
Actions qui ont pour conséquence une exclusion tempo-	

	.Pages.
raire de la communauté.....	89
Cas indéterminés.....	94
Actions punies de confiscation.....	95
Actions pour lesquelles il faut faire pénitence.....	101
Actions qu'il faut confesser.....	113
Ce qui se rapporte à une bonne éducation.....	114
Ce qui se rapporte à l'arrangement des différends.....	121
Le règlement des Religieuses.....	121
Punitions ecclésiastiques et moyens de coercition.....	125
CHAPITRE V. VIE JOURNALIÈRE DU MOINE.....	131-135
CHAPITRE VI. LE CULTE.....	136-245
Objets du culte. Reliques. Différentes sortes de reliques.	
Sources de l'histoire des reliques et des sanctuaires...	137
Reliques corporelles.....	139
Sanctuaires. Noms et classification des édifices. Stûpas :	
leur caractère et leur origine. Indication des bâti-	
ments les plus célèbres de cette classe. Résultats don-	
nés par les fouilles.....	152
Statues et temples.....	172
Arbres de la Science. Le Trône de la Sagesse. Empreintes	
et localités sacrées. La roue. Figures symboliques.....	195
Reliques d'objets d'usage journalier. Ombres considérées	
comme reliques. Développement naturel et artificiel du	
culte des reliques.....	214
Jours fériés. Fêtes. Assemblée quinquennale. Congrès	
annuel.....	222

LIVRE QUATRIÈME

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE.....	247-479
CHAPITRE I^{er}. PREMIÈRE PÉRIODE JUSQU'A AÇOKA.....	247-352
Sources. Chronologie.....	247
Le premier Concile.....	253
Deuxième Concile.....	268
Généalogies des Docteurs. Histoire des plus anciens Pères	
de l'Église.....	290
Concile sous Tishya Maudgaliputra. Mission des apôtres.	304
Règne d'Açoka. Légendes au sujet de sa jeunesse et de sa	

TABLE DES MATIÈRES		521
		Pages.
conversion. Ses édits. Récits romanesques sur les dernières années de sa vie.....		322
CHAPITRE II. SECONDE PÉRIODE : D'AÇOKA A KANISHKA.....		353-406
Conversion de Ceylan. L'apôtre Mahendra. Devânâmpriya Tishya. Dushṭa-Gâmani. Vatta-Gâmani. Rédaction du canon. Liste des livres canoniques. Révolution politique. Vṛshabha.....		354
Histoire de l'Église sur le continent de l'Inde. Les derniers Mauryas. Pushyamitra. Conquérrants grecs. Ménandre et Nâgasena. Conquérrants scythiques et autres. Kaniskha. Troisième Concile. Liste des livres de l'ancien canon. Subdivision en Aṅgas. Vasumitra et Pârçvika. Açvaghosha.....		377
CHAPITRE III. TROISIÈME PÉRIODE : DE KANISHKA A LA FIN DU MOYEN AGE.....		407-479
L'Église à Ceylan. Hérésie sous Tishya. Le Sthavira Deva. Hérésie sous Meghavarna. Troubles dans l'Église sous Mahâsena; destruction du Mahāvihâra. État florissant d'Abhayagiri; Buddhaghosha. Renouveau des hérésies. Invasions étrangères. Parâkrama-Bâhu le Grand. La concorde rétablie dans l'Église. Le tyran Mâgha; persécution; Parâkrama-Bâhu III. Décadence du pays.....		407
Histoire intérieure de l'Église indienne. Hinayâna et Mahâyâna. Les quatre écoles philosophiques. Nâgârjuna; ses contemporains et ses successeurs. État des partis au cinquième siècle. Canon des Mahâyânistes. Floraison de la scolastique bouddhique. Asaṅga et Vasubandhu. Décadence de la science ecclésiastique après Dharmakṛti. Tantrisme et magie. Les quatre systèmes philosophiques au Népal. Sécularisation de l'ordre monastique dans cette contrée.....		425
Destinées de l'Église, considérées dans leurs rapports avec les événements politiques. Protecteurs princiers et autres. Fondation du collège de Nâlandâ et légende qui s'y rattache. Époque de Harsha. Première apparition hostile des Arabes. Dharmakṛti; décadence interne et externe. État de l'Église sous les Pâlas et les Senas. Conquête du Maghada par les Musulmans. L'Église au Kashmir, jusqu'au commencement de la domination musulmane. Fin de la domina-		

	Pages.
tion hindoue dans l'Orissa. Restes du Bouddhisme au Népal. Conclusion.....	464
APPENDICE. Les sectes.....	481
Index des noms propres et des termes techniques.....	499

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, 28, RUE BONAPARTE, v^{te}.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES

SÉRIE IN-8°

- I. — LE RIG-VÉDA et les origines de la mythologie indo-européenne, par Paul REGNAUD. Première partie. In-8..... 12 fr.
- II. — LES LOIS DE MANOU, traduites par G. STREHLI. In-8..... 12 fr.
- III. — COFFRE A TRÉSOR ATTRIBUÉ AU SHOGOUN IYÉ-YOSHI (1838-1853). Étude héraldique et historique, par L. DE MILLOUÉ et S. KAWAMOURA. In-8, figures..... 10 fr.
- IV. — RECHERCHES SUR LE BOUDDHISME, par MINAYEFF, traduit du russe par ASSIER DE POMPIGNAN. Introduction par EM. SENART, de l'Institut. In-8..... 10 fr.
- V. — VOYAGE DANS LE LAOS, par Etienne AYMONIER. Première partie. In-8, avec 32 cartes..... 16 fr.
- VI. — Seconde partie. In-8, 22 cartes..... 16 fr.
- VII. — LES PARSIS. Histoire des communautés zoroastriennes, par D. MARNANT. Première partie. In-8, fig. et 21 planches..... 20 fr.
Couronné par l'Académie française. — Prix Marcellin Guérin.
- VIII. — SI-DO-IN-DZOU. Gestes de l'officiant dans les cérémonies mystiques des sectes Tendai et Singon (Bouddhisme japonais), d'après le commentaire de M. HORIOU-TOKI, supérieur du temple de Mitani-Dji. Traduit du japonais par S. KAWAMOURA. Introduction et annotation, par L. DE MILLOUÉ. In-8, 18 planches et reproduction fac-similé du texte. 15 fr.
- IX. — LA VIE FUTURE, d'après le mazdéisme, à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions. Étude d'eschatologie comparée, par NATHAN SCEDERBLOM. In-8..... 7 fr. 50
- X-XI. — HISTOIRE DU BOUDDHISME DANS L'INDE, par H. KERN, professeur à l'Université de Leide. Traduit du néerlandais par M. GÉDÉON HUET, bibliothécaire à la Bibliothèque nationale..... 2 vol. in-8. 20 fr.
- XII. — BOD YOUL ou TIBET, par L. DE MILLOUÉ. In-8. (*Sous presse*).
- XIII. — LE THÉÂTRE AU JAPON, ses rapports avec les cultes locaux, par A. BENAZET. In-8, illustré..... 7 fr. 50
- XIV. — LE RITUEL DU CULTE DIVIN JOURNALIER EN ÉGYPTÉ, d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Sêti I^{er} à Abydos, par Alexandre MORET. In-8, figures et planches..... 15 fr.

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

ANNALES
DU
MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES
TOME DOUZIÈME

BOD-YOUL OU TIBET

(LE PARADIS DES MOINES)

PAR

L. DE MILLOUÉ

CONSERVATEUR DU MUSÉE GUIMET



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VI^e

1906



Le Lharamba Tsanit Khanpo Lama Agouan Dordji.

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES

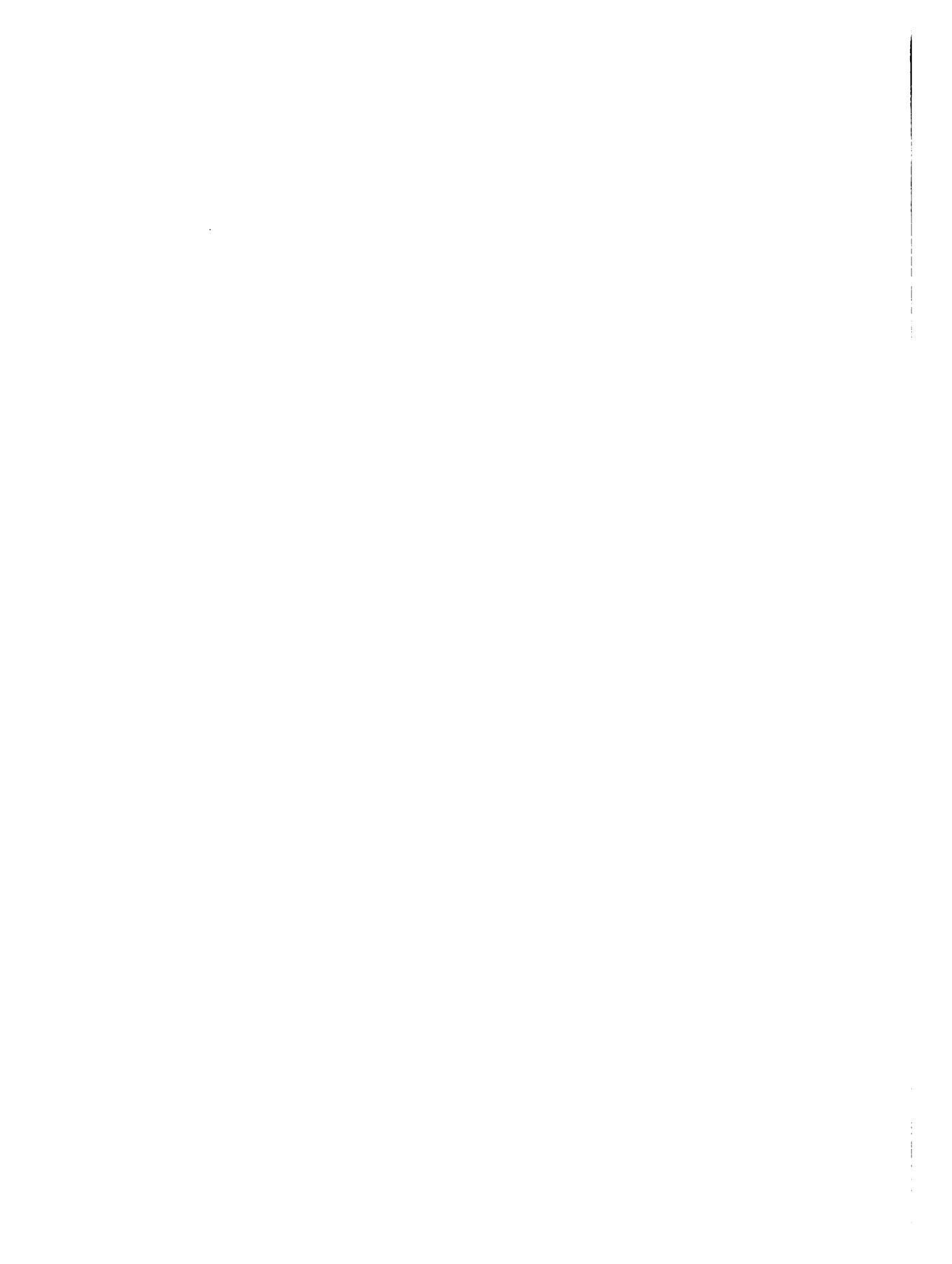
TOME DOUZIÈME

BOD-YOUL

OU

TIBET

(LE PARADIS DES MOINES)



BOD-YOUL

OU

TIBET

(LE PARADIS DES MOINES)

PAR

L. DE MILLOUÉ

CONSERVATEUR DU MUSÉE GUIMET



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, VI^e

—
1906

PRÉFACE

Commencée depuis plusieurs années, la publication de ce résumé très succinct de l'histoire du Tibet a dû être momentanément suspendue, alors que la première partie en était déjà imprimée, par suite de circonstances diverses — exigences budgétaires, nécessité de céder le pas à des travaux de plus grande actualité, tels que les thèses de MM. Bénazet, Soderbloom, Moret, Vellay, et la magistrale histoire du Népal de M. Sylvain Lévi.

Pendant ce temps de nombreuses explorations ont été accomplies dans ce pays si peu connu jusqu'ici et il en est résulté dans notre première partie une lacune qu'il importe de combler en signalant les travaux importants, surtout au point de vue géographique et ethnologique, de la mission Dutreuil de Rhins, le Tibet de M. Grenard, *The Land of the Lamas* de M. W. W. Rockhill, le compte rendu de la mission de la Chambre de commerce de Lyon, le rapport de la mission de M. Robin, les récits de MM. Sven Eddin, Narzounoff et Tsybikoff. Au point de vue religieux, ce retard nous a permis de profiter de travaux de premier ordre, tels que le Tchangtcha Huktutu de M. Pander, le Lamaism de M. L. A. Waddell, le Panthéon Tibétain de M. S. d'Oldenbourg, et surtout de ceux de MM. Narzounoff et Tsybikoff qui ont eu la

bonne fortune de pouvoir séjourner quelque temps à Lhasa et y ont récolté une précieuse série de cinquante photographies, publiées par la Société de géographie de Saint-Pétersbourg à qui nous devons la gracieuse autorisation de donner quelques reproductions des principaux monuments du Tibet.

Nous devons une reconnaissance toute spéciale au Lharamba Tsanit Khanpo Lama Agouan Dordji qui, pendant les deux séjours qu'il a fait à Paris, a bien voulu nous donner des renseignements des plus précieux sur les idées philosophiques, les croyances et les institutions religieuses de son pays.

BOD-YOUL OU TIBET

CHAPITRE PREMIER

Le Pays.

1. Une nation Ermite. — 2. Explorateurs européens. — 3. Géographie physique. — Aspect général du pays. — Montagnes. — Fleuves. — Lacs. — Climat. — 4. Productions naturelles. — Flore et Faune. — 5. Géographie politique. — Gouvernement. — Administration. — Justice.

1. UNE NATION ERMITE. — Au centre de l'Asie, à deux pas des frontières de l'Inde anglaise et des avant-postes russes, entouré comme d'un formidable rempart par une ceinture de montagnes — les plus hautes du globe — et d'arides déserts, il est un petit peuple de quelques millions d'habitants qui, content de son sort et peu soucieux de goûter les bienfaits de notre civilisation, défie depuis plus d'un siècle les efforts tentés par les Européens pour pénétrer chez lui soit de force, soit par persuasion. Cet Ermite des nations, cette contrée, sage ou folle, que la volonté de ses habitants — mieux encore que les obstacles accumulés par la nature sur ses frontières — rend plus inaccessible que les mystérieuses profondeurs du Continent Noir, se donne le nom de *Bod* ou *Bod-Youl* « Pays de Bod », forme corrompue du mot sanscrit *Bhot*, selon Hodgson qui s'autorise de cette étymologie pour émettre la supposition — très hypothétique à notre avis — que les Tibétains (*Bod-*

pa) n'avaient encore donné aucun nom à leur pays avant la venue parmi eux, au VII^e siècle de notre ère, des missionnaires bouddhistes Indous, leurs initiateurs à la civilisation¹. Les Chinois, qui sont en relation avec elle depuis nombre de siècles, l'appellent *Si-Tsang* ou *Ouei-Tsang* (du nom de sa partie principale, la province d'*Oui* ou d'*Ou*). Les Mongols la nomment *Tangout*, nom adopté par les Russes, ou *Borantola*. Enfin, les Européens l'ont désignée successivement sous les divers noms de *Tébeth* (qui paraît pour la première fois dans la relation du voyage du cordelier Guillaume de Rubruquis, ambassadeur du roi de France, Louis IX, auprès de Mangou, grand khan de Tartarie)², *Tébet*, *Thobbot*, *Tubet* et, en dernier lieu, *Thibet* et *Tibet*, dérivés probablement des expressions tibétaines *Thoub-phod* « Très fort », ou *Tho-Bod* « Haut-Pays »³.

Cet étrange parti-pris d'exclusion absolue à l'égard des étrangers, dont le Tibet est aujourd'hui le dernier représentant parmi les peuples à peu près civilisés, passe à juste titre pour un trait caractéristique de l'esprit politique et du tempérament des peuples de race jaune, et s'explique généralement, — au point de vue physique, par la richesse naturelle de l'immense contrée, aire de cette race, assez fertile et assez abondamment pourvue de tout ce qui est indispensable à la vie pour pouvoir se passer des apports de l'étranger; — au point de vue moral, par une profonde divergence d'idées, de mœurs et d'institutions avec les peuples, même les plus voisins; — au point de vue politique, par la crainte de la corruption sociale, du relâchement des

1. B.-H. Hodgson, *Essays on the language, literature and religion of Népal and Tibet*, p. 9, in-8°. Londres, 1874.

2. *Voyages de Benjamin de Tudelle, de Jean du Plan-Carpin, du frère Ascelin et de ses compagnons, de Guillaume de Rubruquis, etc.*, p. 328, in-8° Paris, 1830.

3. Léon Feer, *Le Tibet*, p. 6, in-18. Paris, 1886. — Selon Hodgson (*l. c.*), le mot *Tibet* serait d'origine persane.

mœurs qu'amène le plus souvent un développement exagéré de la richesse et du luxe, qui en est la conséquence naturelle (préoccupation qui paraît évidente dans plusieurs édits restrictifs du commerce, rendus par les anciens souverains de la Chine), et du trouble que pourraient éventuellement apporter dans les institutions de l'État les opinions subversives, les exemples et les menées d'étrangers affluant en trop grand nombre. Cette explication — qui est celle que donnent officiellement les gouvernements de l'Extrême Orient pour excuser leur exclusivisme — s'accorde assez bien avec la haute opinion qu'ont ces peuples de la supériorité de leur antique civilisation, et le mépris profond dans lequel ils tiennent les Barbares du ciel d'Occident ; mais, pourtant, elle n'est pas absolument exacte et ne s'applique qu'à un état de choses relativement moderne. Nous savons, en effet, que pendant plusieurs siècles, loin de s'ériger en pays fermé, la Chine a multiplié ses efforts pour étendre ses relations politiques et commerciales et accueillait volontiers les étrangers aventureux qui pénétraient chez elle, à quelque race qu'ils appartenissent : nous n'en voulons pour preuve que la faveur dont jouirent les Polo et les Mandeville à la cour de la Chine, et la façon courtoise — et même jusqu'à un certain point empressée — dont furent reçus les premiers Européens qui parurent dans ses ports. Quelle peut donc être la cause d'un changement aussi profond ? Nous n'avons pas besoin, pour la découvrir, de fouiller longtemps dans les Annales de la Chine ; il nous suffit, hélas ! d'ouvrir les relations de voyage de quelques-uns de ces hardis aventuriers qui, poussés par l'*auri sacra fames* plus que par la passion des découvertes, portèrent dans ces mers lointaines les divers pavillons des nations de l'Europe. Leurs pirateries, leurs brigandages — qu'ils racontent naïvement comme choses les plus naturelles du monde ¹ — expliquent de reste

1. Voir les *Voyages aventureux de Fernand Mindez Pinto*, in-4°. Paris 1628.

les mesures de rigueur prises à leur égard ; de même que, plus tard, le zèle inconsidéré de certains missionnaires expliquera la haine et l'ostracisme qui les poursuivront avec plus d'acharnement encore que les autres Européens.

En ce qui concerne le Tibet, situé loin des rivages visités par les flottes européennes, ces faits n'ont pu avoir sur lui qu'une action réflexe et seulement depuis qu'il est tombé définitivement sous la domination de la Chine, et nous avons à chercher d'autres causes à sa méfiance jalouse.

Au début de son existence historique, il paraît avoir fait d'énergiques efforts pour nouer des relations avec ses voisins immédiats, la Chine et l'Inde ; l'un de ses premiers rois, Srong-stan Gam-po¹ (617-698), épousa, dit-on, une princesse chinoise, fille de l'empereur Tai-Tsoung, et une fille du roi de Népal, afin de resserrer les liens d'amitié qui l'unissaient déjà avec ces deux peuples. Il n'y eut pas de la faute du Tibet si les difficultés trop grandes du passage de l'Himâlaya rendirent à peu près nuls ses rapports avec l'Inde, et l'on ne saurait, en toute justice, l'accuser d'avoir de parti pris, fermé ses portes aux étrangers, tant que ces étrangers eux-mêmes ne lui eurent pas inspiré des craintes sérieuses pour son indépendance. Jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, en effet, les Européens purent y pénétrer et y séjourner avec assez de liberté ; mais, à partir de ce moment, l'appréhension d'un envahissement possible par les musulmans², ainsi que les ordres formels de la Chine, devenue absolument maîtresse du pays, décidèrent le gouvernement tibétain à prendre des mesures d'isolement rigoureuses, qui s'aggravèrent encore quand commença à lui arriver l'écho des conquêtes des Anglais dans l'Inde et de leurs

1. Et non *Loung-dzang*, comme l'écrit Dutreuil de Rhins (*Asie Centrale*, p. 10), ou *Lo-song*, suivant l'abbé Desgodins, dans son *Bouddhisme tibétain* (*Revue des Religions*, 1890, p. 200).

2. Samuel Turner, *Ambassade au Tibet et au Boutan*, vol. I, pp. 1 et 3 ; 2 vol. in-8°. Paris, 1830.

tentatives d'empiétement, soi-disant pacifique, sur les peuples limitrophes dépendants du Tibet, Dardjiling, Sikkim, le Népaül, Ladak et le Cachemir ¹. L'annexion de ces provinces à l'empire des Indes et les progrès de la Russie dans l'Asie centrale ne lui laissent sans doute plus guère d'illusions sur la perte prochaine du semblant d'indépendance que le protectorat chinois lui a laissé, échéance fatale qu'il s'efforce de reculer par une résistance désespérée à l'intrusion de l'élément européen.

En lui-même, ce pays pauvre, nourrissant à peine cinq ou six millions d'habitants sur un territoire à peu près double de celui de la France ², difficile d'accès et d'un séjour peu agréable, vu son altitude considérable et ses conditions climatiques, n'est pas une proie bien tentante, même en tenant compte de la richesse prétendue de ses mines, et l'on ne s'expliquerait guère la compétition dont il est l'objet, si sa position exceptionnelle au centre de l'Asie n'en faisait la clef de tout cet immense continent.

2. EXPLORATEURS EUROPÉENS. — Pendant tout le moyen âge, le Tibet ne fut guère visité que par quelques marchands chinois âpres au gain, et par les missionnaires bouddhistes indous que leur zèle propagandiste faisait braver tous les obstacles. L'élévation prodigieuse des montagnes couvertes de neiges éternelles qui l'entourent et ne peuvent se franchir, même pendant les mois d'été, que par un petit nombre de passages, d'accès très difficile, à une altitude au moins égale à celle du Mont-Blanc, la rigueur de son climat, les vents violents qui y règnent presque constamment, la sécheresse insupportable de l'atmosphère, la pauvreté du sol et la rareté de ses habitants, écartaient les

1. Dès 1854, l'abbé Desgodins signalait l'inquiétude des provinces tibétaines menacées par l'ambition anglaise (*Mission du Thibet*, p. 21, in-8°. Paris, 1872).

2. Dutreuil de Rhins, *Asie Centrale*, p. 8, in-4°. Paris, 1889.

voyageurs. Le commerce, considérable déjà, qui se faisait à cette époque entre la Chine, la Perse, les riches provinces de Mossoul et de Bagdad, suivait la route plus facile et plus sûre de la Tartarie, passant au nord du Tibet, au pied des monts Tsong-ling et Kouen-loun. C'est cette route que suivirent, en se rendant dans l'Inde, les célèbres pèlerins chinois, Fah-hian ¹ en l'an 400 (ère vulgaire), Soung-Youn en 518 ² et Hiouen-Thsang en 629 ³; c'est celle qui servait aux voyageurs arabes et persans qui fréquentaient alors la Tartarie et la Chine ⁴, et que parcoururent les envoyés du pape au grand khan de Tartarie, Jean du Plan-Carpin en 1246 et Jean de Mont-Corvin en 1293, Guillaume de Rubruquis, ambassadeur de saint Louis, en 1253 ⁵, et l'illustre Vénitien, Marco Polo, (1270 à 1291) ⁶. Les moines bouddhistes, qui se rendaient de l'Inde à la Chine, prenaient de préférence la route de mer, plus rapide et moins fatigante; et on signale seulement cinq prêtres de Ceylan qui, en 460, arrivèrent en Chine par la voie du Tibet ⁷.

Laisse ainsi en dehors du mouvement commercial, le Tibet — qui n'avait pas encore, pour s'imposer à l'attention du monde, la notoriété religieuse que lui donna plus tard son titre de « Terre d'Élection du Bouddhisme » et de siège de la papauté bouddhique — fut, jusqu'au XIII^e siècle, presque complètement inconnu à l'Europe, fort mal renseignée du reste, malgré sa curiosité avide de merveilleux,

1. Abel Rémusat, *Foé-Koué-Ki, ou Relations des royaumes bouddhiques*, in-4°. Paris, 1836.

2. Samuel Beal, *Travels of Fah-hian and Sung-Yun*, in-8°. Londres, 1869.

3. Stanislas Julien, *Histoire de la vie de Hiouen-Thsang et de ses voyages dans l'Inde*, in-8°. Paris, 1853.

4. Reinaud, *Relations des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine au IX^e siècle*; 2 vol. in-32. Paris, 1845.

5. *Voyages de Benjamin de Tudelle, etc.*, in-8°. Paris, 1830.

6. G. Pauthier, *Le Livre de Marco Polo*, 2 vol. in-8°. Paris, 1865.

7. Samuel Beal, *Travels of Fah-hian and Sung-Yun*, introd. p. xxxiii.

sur tout ce qui existait en dehors de ses frontières. Les premiers renseignements que l'on possède sur ce pays, sont ceux de Rubruquis, qui n'en parle que de oui-dire comme d'une contrée fabuleuse, et de Marco Polo.

Guillaume de Rubruquis était un moine cordelier, de l'ordre des Frères Mineurs, que Louis IX envoya en Tartarie, — du temps qu'il faisait en Syrie la guerre aux Sarrazins, — auprès d'un prince des Turcomans qu'il nomme Sartach, et qui passait pour être chrétien. Parti de Constantinople le 7 mai 1253, il arriva, le jour de *Saint Pierre-aux-liens*, au campement de Sartach qui, ne voulant pas risquer de se compromettre, l'envoya à son père, Baatu. Celui-ci, à son tour, crut devoir faire conduire l'envoyé du roi de France auprès du grand chef des Tartares, Mangou-khan, qui résidait alors dans la cité célèbre de Karacorum. Cette ambassade n'eut pas d'autre résultat appréciable que de fournir à Rubruquis les matériaux d'une relation intéressante et utile à consulter, mais malheureusement insignifiante en ce qui concerne le sujet qui nous occupe : le Tibet étant resté en dehors de son itinéraire, il n'en parle que deux fois ¹.

Marco Polo — fils d'un marchand vénitien, honoré de la confiance de Khoubilai-khan, conquérant de la Chine et fondateur de la dynastie mongole — quitta Venise en 1270, à l'âge de dix-neuf ans, accompagnant son père et son oncle à la cour du nouvel empereur, où il passa vingt années, chargé de nombreuses missions dans les différentes provinces de l'empire. Rentré en Europe en 1289 ou 1291, il écrivit le récit de tout ce qu'il avait vu et entendu dire au cours de ses missions et de ses voyages. Dans cette

1. *Voyage remarquable de Guillaume de Rubruquis, envoyé en ambassade par le roi Louis IX en différentes parties de l'Orient, principalement en Tartarie et à la Chine, l'an de N. S. MCC.LIII; contenant des récits très singuliers et surprenants, écrits par l'ambassadeur lui-même. Traduit par le sr Bergeron, in-8°. Paris, 1830.*

relation, il donne sur le Tibet quelques renseignements précieux, quoique souvent tant soit peu fabuleux ¹.

Le premier parmi les Européens, un moine italien, Odoric de Pordenone ², donna une description *de visu* d'une partie du Tibet, où il réussit à pénétrer vers 1330 : peut-être même parvint-il jusqu'à Lhasa, que l'on croit reconnaître dans la capitale dont il parle sans la nommer.

En 1624 et 1626, un jésuite, le père Antonio de Andrada, fit deux voyages d'Agra à Tchabrañg (province de Ngary-Khorsoum, dans le Tibet occidental) dont le Râja le reçut avec bienveillance.

Quelques années plus tard, en 1661, deux missionnaires jésuites, Albert Dorville et Johann Grueber, entreprirent de rentrer de Pékin en Europe en traversant le Tibet, le Népal et l'Indoustan, et accomplirent heureusement ce long et pénible voyage. Parmi les documents qu'ils rapportèrent se trouvait un portrait du Dalaï-Lama Ngavang-Lobzang, que le père Grueber avait pu dessiner pendant son séjour à Lhasa.

La cour de Rome, attachant une importance toute particulière à la propagation du christianisme dans cette forte-resser du bouddhisme, encouragea vivement ses missionnaires à tenter de pénétrer au Tibet et d'y établir des missions permanentes. En 1706, ce sont deux capucins, les pères Joseph d'Ascoli et Francesco-Maria de Toune, qui partent du Bengale et arrivent sains et saufs à Lhasa ; puis, en 1716, c'est le jésuite Hippolyte Désidéri qui parvient à cette ville, après un voyage d'un an à travers le Cachemir et le Ladak. Enfin, en 1741, le père Orazio della Penna arrive à Lhasa avec cinq autres capucins et obtient de la bienveillance des autorités tibétaines d'y fonder une

1. G. Pauthier, *Le livre de Marco Polo*, 2 vol. in-8°. Paris, 1865.

2. Henri Cordier : *Voyages en Asie du frère Odoric de Pordenone*.

mission qui fut, cependant, expulsée quelques années plus tard ¹.

Jusqu'à cette époque, comme on le voit, les obstacles que rencontraient les voyageurs européens au Tibet étaient d'ordre purement matériel, et les autorités du pays paraissent les avoir accueillis avec une certaine cordialité. On arrivait à Lhasa à peu près comme on voulait. Que se passa-t-il alors ? Quelles difficultés surgirent entre chrétiens et bouddhistes ? Y eut-il, comme c'est probable, une intervention énergique du gouvernement chinois pour étendre au Tibet les mesures appliquées dans tout le reste de l'empire ? Ce qui est certain, c'est qu'à partir de ce moment l'entrée du Tibet fut rigoureusement interdite aux Européens. Quand le gouverneur général du Bengale, Warren Hastings, voulut, en 1774, négocier avec le gouvernement tibétain une sorte de traité de commerce, il eut toutes les peines du monde à obtenir pour son ambassadeur, George Bogle, l'autorisation de franchir la frontière, et encore celui-ci ne put-il, malgré le caractère diplomatique dont il était revêtu, arriver jusqu'à Lhasa ; il fut obligé de s'arrêter à Tachilhounpo. Les mêmes obstacles arrêtaient Samuel Turner, lorsqu'il fut chargé, en 1783, de reprendre la négociation où Bogle avait échoué ². Lui non plus ne put dépasser Tachilhounpo.

Cependant, cet excès de sévérité ne découragea pas les explorateurs. En 1811, Thomas Manning entreprend de passer de l'Inde à la Chine en traversant le Tibet, et arrive jusqu'à Lhasa ; mais on l'oblige à retourner sur ses pas. Un autre anglais Moorcroft pénétra, dit-on, jusqu'à cette capitale en 1826 et fut assassiné au retour dans la province de Ngary. Les explorations — qu'il serait trop long et

1. Orazio della Penna, *Noticia del regno di gran Thibet*. Rome, 1762. — Georgi, *Alphabetum Thibetanum*. Rome, 1762.

2. S. Turner, *Ambassade au Tibet et au Boutan*. Traduit de l'anglais par J. Castéra ; 2 vol. in-8°. Paris, an IX.

fastidieux d'énumérer toutes — se multiplient dans les provinces frontières de Ladak, de Ngary-Khorsoum, de Cachemir, de Népaül, de Sikkim et de Boutan, faites, pour la plupart, par des officiers de l'armée des Indes ou des fonctionnaires anglais, dont quelques-uns parviennent à faire de courtes incursions sur le territoire interdit. De toutes, la plus intéressante et la plus fructueuse au point de vue scientifique, fut celle du Hongrois Alexandre Csoma de Körös qui partit pour le Tibet, en 1823, dans le but d'y rechercher la trace des Huns, ancêtres des Hongrois, qu'il supposait originaires de ce massif montagneux. Bien accueilli au monastère de Kanam¹, dans le Ladak, à proximité du Tibet occidental, il s'y livra à l'étude de la langue tibétaine, dont il composa la première grammaire connue. Il se disposait à pénétrer dans l'intérieur du pays, lorsqu'il mourut, en 1830, à Dardjiling. Outre sa grammaire, Csoma a laissé plusieurs travaux de grande importance sur la géographie, les mœurs et la religion du Tibet, parmi lesquels le plus remarquable est son « Analyse du Kandjour et du Tadjour² », volumineux recueils des Écritures sacrées du Bouddhisme.

En 1844, deux lazaristes français de la mission de Pékin, les pères Huc et Gabet, partaient de Hé-chui, dans la Mongolie septentrionale, traversaient la Mongolie, une partie du désert de Gobi et du Tangout, pénétraient au Tibet par la frontière du nord, et, après deux ans d'un pénible voyage, arrivaient en 1846 à Lhasa. Au bout d'à peine deux mois de séjour, ils furent expulsés par ordre du gouvernement chinois et ramenés au Ssé-tchuen par la route de Bathang, qui traverse dans sa plus grande largeur le Tibet

1. L'abbé Desgodins raconte avoir visité dans ce monastère la cellule de Csoma, en 1857 (*Mission du Thibet*, p. 29).

2. Traduite en français, revue et annotée par Léon Feer (*Annales du Musée Guimet*, t. II, in-4°, Paris, 1881).

oriental ou *Khams*. La relation de ce voyage ¹ a soulevé de vives critiques ; on y a relevé de nombreuses erreurs de détails et, même, mis en doute sa réalité. Elle a, surtout, été vivement attaquée par le général Prjéwalsky, l'explorateur russe qui a refait, à quelques années de distance, une partie de l'itinéraire de Huc et Gabet, et dont la haute compétence donne à ses critiques une portée particulièrement sérieuse. Mais elle a trouvé aussi de chauds défenseurs : plusieurs missionnaires sont venus témoigner de la véracité de leur confrère ; Hermann von Schlagintweit déclare avoir rencontré au Boutan un lama qui avait habité Lhasa au moment du séjour des deux missionnaires français ², et, tout récemment, le prince Henri d'Orléans, qui lui aussi a suivi une partie de la route de Huc, rendait hommage à la sincérité et à la fidélité de ses descriptions ³. Sans aller jusqu'à suspecter la bonne foi du missionnaire, et tout en tenant compte de la grande valeur des témoignages apportés en sa faveur, nous croyons qu'il y a de sérieuses réserves à faire sur bien des points de son récit : la description de Lhasa, entre autres, ne nous paraît pas *vue*, et peut-être serait-on dans le vrai en supposant que Huc et Gabet ont été obligés de s'arrêter aux portes de la ville sainte, ou ne l'ont traversée que furtivement et sans pouvoir y séjourner ; sur certains points, l'auteur de la relation se montre d'une crédulité bien naïve, ou d'une ignorance bien grande des sujets qu'il aborde, et, sans l'accuser d'avoir voulu altérer la vérité, on peut admettre qu'il a quelquefois un peu amplifié et n'a pas toujours su résister à la tentation, si dangereuse pour les voyageurs, de rapporter comme vu ce qu'il avait seulement entendu

1. Huc, *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Thibet*, 2 vol. in-18. Paris, 1857.

2. Émile de Schlagintweit, *Le Bouddhisme au Tibet*, p. 63 (*Annales du Musée Guimet*, t. III, in-4°. Paris, 1881).

3. Henri-Ph. d'Orléans, *Le père Huc et ses critiques*, in-18. Paris, 1893.

raconter ou lu. Malgré ces critiques, son ouvrage est généralement tenu comme faisant autorité en la matière.

De 1851 à 1854, l'abbé Krick fit deux tentatives pour pénétrer dans le Tibet par la vallée du Brâhmapoutra, et, à la seconde, fut assassiné à Samé, avec son compagnon de voyage, l'abbé Bouri ¹.

Trois Allemands, les frères Hermann, Adolphe et Robert von Schlagintweit, parcoururent, à peu près à la même époque (1854-1858), diverses parties du Tibet et les contrées bouddhistes de l'Himâlaya, en particulier les provinces de Ngary-Khorsoum et de Ladak. Cette exploration assez fertile en renseignements de toute nature, coûta la vie à Adolphe von Schlagintweit ².

De 1854 à 1858, l'abbé Desgodins et l'abbé Bernard font de vains efforts pour entrer au Tibet par le Ladak, et, à la suite de cet insuccès, l'abbé Desgodins est appelé à la mission du Tibet, établie sur la frontière du Ssé-tchuen. Arrivé à son poste en 1859, il pénètre jusqu'à Tsiamdo (qu'il nomme Tchamouto), capitale de la province de Khams, et tente, en 1862, de gagner Lhasa. Arrêté en route, il se rend à la mission de Bonga, fondée et dirigée depuis 1854 par l'abbé Renou. Malgré des difficultés de tout genre et la destruction totale de la chrétienté de Bonga, l'abbé Desgodins a continué jusqu'à ces dernières années son œuvre de missionnaire doublé d'un géographe distingué ³.

Nous avons encore à signaler, à une époque plus rapprochée de nous, les quatre voyages exécutés, de 1870 à 1885, dans la Mongolie et le Tibet oriental, par le général russe Prjéwalsky; la tentative funeste qui a coûté la vie à notre compatriote Joseph Martin, mort de fatigue et de privations au moment où il atteignait les avant-postes russes; enfin,

1. *Deux voyages à la frontière sud-est du Thibet, par les P. P. Krick et Bouri*, in-8°. Paris, 1854.

2. Émile de Schlagintweit, *Le Bouddhisme au Tibet*.

3. G.-H. Desgodins, *La mission du Thibet*, in-8°. Paris, 1872.

l'exploration heureusement accomplie de Bonvalot et du prince Henri d'Orléans qui ont pu traverser une grande partie du Tibet, du Laos et de Siam.

Au moment où cette dernière expédition rentrait en France, une autre partait pour les mêmes régions sous la conduite de Dutreuil de Rhins. La compétence reconnue de ce géographe faisait concevoir les plus légitimes espérances pour les résultats scientifiques de cette mission. Il avait réussi à traverser, après un court séjour à Léh (Ladak), la partie septentrionale du Tibet, qu'aucun Européen n'avait encore foulée, lorsqu'il périt sous les balles tibétaines à une centaine de kilomètres de la ville chinoise de Si-ning, ajoutant un nom de plus au lugubre, mais glorieux martyrologe des pionniers de la science. Son dévouement du moins ne sera pas inutile, car son vaillant compagnon, M. Grenard, s'occupe en ce moment de la publication des documents que son énergie a préservés de la destruction.

Bien qu'ils ne soient pas Européens, nous ne pouvons nous dispenser de dire un mot des travaux fructueux, au point de vue géographique surtout, des Pandits indous envoyés au Tibet par le gouvernement anglais pour suppléer, dans la limite du possible, les Européens, auxquels la prudence jalouse de la Chine ferme impitoyablement la porte de ce pays. N'excitant pas les mêmes méfiances et masquant leurs missions sous l'apparence de pèlerinages aux lieux saints du bouddhisme, — également vénérés par les Indous en raison des antiques légendes qui les rattachent au cycle mythologique du brâhmanisme, — ils ont pu rendre à la science de réels services. L'un d'eux, Naing-Sing, a fait trois voyages sur les frontières et dans l'intérieur du Tibet de 1865 à 1878 ; un autre, nommé *Krishna*, a pu, en 1878, pénétrer jusqu'à Lhasa, dont il a rapporté une description très complète ; et M. Sarat Chandra Dâs publie en ce moment, dans diverses Revues anglaises, les résultats de ses nombreuses missions dans la Terre sainte du Bouddhisme.

3. GÉOGRAPHIE PHYSIQUE : ASPECT GÉNÉRAL DU PAYS. — Le Tibet, que les anciens Indous considéraient, non sans raison, comme le centre du monde connu ou plutôt soupçonné par eux, c'est-à-dire de l'Asie, et où ils plaçaient le mont sacré *Mérou*, séjour des dieux et support du ciel, — est constitué par un soulèvement de prodigieuse élévation, nœud de tout le système orographique et hydrographique du continent asiatique, compris à peu près exactement entre le 76° et le 96° degré de longitude orientale, le 28° et le 35° degré de latitude nord. Enserré entre deux principales chaînes de montagnes hérissées de pics neigeux, l'Himâlaya à l'ouest et au sud, et les monts Kouen-loun au nord, avec leurs ramifications des Bourkhan-Bouddha et des Bayan-Kara à l'est, il affecte une forme ovoïdale irrégulière, resserrée à l'ouest et s'élargissant à l'est, quelque peu semblable à un gigantesque haricot. Sa superficie est évaluée à 3,800,000 kilomètres carrés, soit sept fois la surface de la France ¹, en y comprenant les pays limitrophes qui en dépendent géographiquement s'ils ont cessé, par suite de conquêtes, de lui appartenir de fait.

Le Tibet actuel est limité : à l'ouest, par l'Himâlaya Cachemirien et par le massif des monts Tsong-ling, commencement de la chaîne des Kouen-loun ; au nord, par les monts Kouen-loun et Nan-chan, par le désert de Gobi ou Chamo et par la partie sud de la Mongolie occidentale ; à l'est, par les provinces chinoises du Kan-sou, du Sse-tchuen et du Yun-nan ; au sud-est, par l'État, aujourd'hui presque indépendant, de Boutan ; au sud, par le petit royaume de Sikkim, et, au sud-ouest, par celui de Népaul, qui ont fait un moment partie de son territoire, mais sont maintenant tombés sous le protectorat britannique.

On compare souvent le Tibet à la Suisse. Cette compa-

1. Dutreuil de Rhins, *Asie Centrale*, p. 1.

raison est juste quand il s'agit de la situation géographique des deux pays, chacun au centre des ramifications montagneuses de son continent ; elle cesse de l'être, si elle s'applique à la hauteur et à la distribution des montagnes, et surtout à l'aspect général du pays. Autant la Suisse est fraîche et riante dans ses plaines et ses vallées fertiles, autant le Tibet est lugubre et désolé avec ses plateaux hérissés de blocs de pierre arrachés par le froid aux flancs des rochers environnants, couverts de marais salants et parsemés çà et là d'un maigre gazon, avec ses vallons profonds et étroits où l'industrie humaine perd ses efforts à faire pousser quelque chétive moisson d'orge ou de mauvais froment qui mûrira à grand'peine. Les montagnes de la Suisse, bien cultivées à leur base, ceintes à leur zone moyenne de belles forêts et de pâturages verdoyants, sont majestueusement grandioses sous la neige et la glace qui les couronnent ; au Tibet, les montagnes sont des roches dénudées, crevassées par l'extrême froidure, sans aucune trace de végétation, tellement rapprochées les unes des autres qu'il n'existe plus d'horizon et qu'elles semblent être les lames pétrifiées d'un océan en courroux, n'ayant pas même le prestige de leur colossale hauteur, diminuées qu'elles sont de toute l'élévation générale du sol, dont l'altitude dépasse 3,600 mètres¹.

Tout différent est l'aspect des provinces frontières situées sur les gradins occidentaux et méridionaux de l'Himâlaya. Le Boutan, par exemple, présente à la vue la plus agréable variété. Les montagnes, dénudées au sommet, sont couvertes de forêts de la plus grande magnificence, avec, pour arrière plan, dans le lointain, les cimes neigeuses de l'Himâlaya. « Tous les endroits qui ne sont pas à pic et où il se trouve un peu de terre, sont défrichés et mis en culture. On y a construit des gradins pour empêcher les éboulements. Il

1. Dutreuil de Rhins, *Asie Centrale*, p. 7.

n'y a point de vallée, point de pente douce où l'effort de l'agriculteur ne se soit exercé. Les montagnes sont presque toutes arrosées par des cours d'eau rapides et il n'en est aucune où l'on ne voie, même sur les sommets, des villages populeux avec des jardins, des vergers et d'autres plantations ¹. » Au pied des montagnes s'étendent de vastes plaines couvertes de forêts et d'une grande puissance de végétation, mais marécageuses et malsaines ². La même description, à peu de chose près, peut s'appliquer au Népaul et au Sikkim.

Malgré sa grande hauteur au-dessus du niveau de la mer, le Ladak offre le même aspect agréablement varié et grandiose. Là aussi, l'industrie de l'homme s'est ingéniee à profiter des moindres parcelles de terrain favorables à la culture et a étagé sur les flancs des montagnes de magnifiques vergers où se rencontrent à peu près tous les arbres fruitiers des climats tempérés, surtout l'abricotier qui, par l'abondance et la qualité de son fruit, a valu à ce coin de terre le nom pittoresque de « Tibet des Abricots ».

Montagnes. — Le système orographique du Tibet peut être considéré, dans son ensemble général, comme formant deux vastes plateaux séparés par une région sensiblement plus basse et beaucoup moins accidentée ³. L'un, le plateau du Tibet proprement dit, est limité au sud par l'Himâlaya, et au nord par une chaîne de moindres hauteurs qui court à peu près parallèle à la courbe que décrit l'Himâlaya. L'autre, que l'on peut appeler le plateau des Nan-chan, ou Montagnes du Sud ⁴, est délimité par la chaîne des Kouen-loun, au nord, et au sud par une autre chaîne courant du nord-est au sud-ouest, des monts Bayan-kara au Gandi-séri.

1, Samuel Turner, *Ambassade au Tibet et au Boutan*, vol. I, p. 323.

2. Id., p. 27.

3. Dutreuil de Rhins, *Asie Centrale*, p. 583.

4. C'est la dénomination chinoise; les Nan-chan forment la frontière sud de la Mongolie chinoise.

C'est dans l'Himâlaya, — qui décrit un demi-cercle autour du Tibet, du Cachemir aux frontières de la Chine sud-occidentale, — que se rencontrent les plus hautes montagnes de l'ancien continent : l'Aloung-Gangri, 7,600 mètres, au nord de la province de Ngary-Khorsoum ; le Kailasa, 6,164 mètres ; le Gandiséri, 6,700 mètres, situé à peu de distance du fameux lac de Mansarovar dans le Tibet occidental ; la chaîne du Samtaï-Gangri qui sépare les bassins du Gange et du Tsang-po ; le Djéring-ghina-gang-tchou-ri, 8,845 mètres, que les Anglais appellent Gaurisankar et mont Everest ; le Dévalagiri, 8,176 mètres ; le Tomba-la, qui sépare le bassin du Tsang-po de la région du lac Tengrinour, et dont le principal col praticable, nommé Kalamba, est situé à une altitude de 5,244 mètres ; le Marzimikla, 5,560 mètres ; le Tchaptala, 5,152 mètres, etc ¹.

Le plateau des Nan-chan est d'une altitude beaucoup moins considérable ; ses pics les plus élevés n'atteignent guère plus de 5,000 mètres, de même que les monts Bourkhan-Bouddha, 4,970 mètres, Tchouga, 4,760 mètres, et la chaîne des Bayan-kara qui le continuent jusque vers la frontière occidentale de la Chine.

Fleuves. — En raison de sa situation centrale et de son altitude générale, le massif de l'Himâlaya est le nœud de tout le système hydrographique de l'Asie orientale. C'est, en effet, dans le chaos de montagnes qui constituent le Tibet que se trouvent les sources et les principaux affluents des grands fleuves de l'Inde, de l'Indo-Chine et de la Chine, et, — à l'exception de l'Indus, de la Soutledj et du Gange, qui prennent leur source dans la province de Ngari et sur le versant sud-occidental de l'Himâlaya, — tous courent à peu près parallèlement de l'ouest à l'est, tant qu'ils sont sur le territoire tibétain ².

1. Pour plus de détails, voir : Dutreuil de Rhins, *Asie Centrale*, pp. 485-521.

2. Les géographes, tant de l'Europe que de la Chine, n'ont pu jusqu'à

Partant du nord-est, nous trouvons d'abord le Hoang-ho, ou fleuve Jaune (en tibétain, Ma-tch'ou ou Nak-tch'ou, et, en mongol, Kara-mouren, « Rivière noire »), qui prend sa source au pied des monts Tchouga et Bourkhan-Bouddha, entre les lacs de Djaring et d'Oring, au nord de la province de Khams, se dirige vers le sud-est jusqu'à la frontière du Kansou, remonte vers le nord pendant un certain parcours où il constitue la limite du Tibet et de la Chine, fait un crochet en Mongolie, redescend au sud à travers la province chinoise de Chen-si, puis coule résolument à l'est, entre les provinces de Chan-si et de Ho-nan, jusqu'à Kaï-foung où il se divise en deux branches, dont l'une continue à couler à l'est pour se jeter dans la mer Jaune (c'est l'ancien lit du Hoang-ho), tandis que l'autre, remontant au nord, traverse le Chan-toung et vient déboucher dans le golfe de Pé-tchi-li.

Le Kin-tcha-kiang (en mongol, Mouroui-Oussou et, en tibétain, Bourei-tch'ou et Pa-tch'ou) a ses sources entre les deux plateaux de l'Himâlaya et des Nan-chan. Il coule d'abord de l'ouest à l'est, puis au sud-est, pénètre dans le Ssé-tchuen où il reçoit comme affluents la Min, la Ya-loung-kiang (en tibétain Yar-gloung) grossie du Li-tch'ou, et le Vou-liang-ho, et, sous le nom de Yang-tsé-kiang ou Fleuve bleu, traverse toute la Chine de l'ouest à l'est.

Le Lan-tsang-kiang, ou Mékong (en tibétain, Tsa-tch'ou), dont la source se trouve au mont Barak-la-dansouk, court du nord-ouest au sud-est à travers la province de Khams, pénètre dans le Yun-nan qu'il traverse du nord au sud, continue à couler au sud entre le royaume de Siam et l'Annam, puis incline de nouveau à l'est pour aller se jeter dans la mer de Chine méridionale.

présent se mettre d'accord relativement à l'identification et au parcours de ces fleuves, dont une partie du cours est encore inconnue. En présence de leurs contradictions, nous avons cru devoir suivre l'ouvrage le plus récent et le plus consciencieux, celui de Dutreuil de Rhins, *Asie Centrale*.

Le Lou-kiang, ou Nou-kiang (en tibétain, Oïr-tch'ou, et, en mongol, Kara-Oussou), traverse la province de Khams presque parallèlement au cours du Tsa-tch'ou, puis, se dirigeant vers le sud, coule à travers la partie occidentale du Yun-nan, la Birmanie, où il reçoit le nom de Salouen, la petite principauté de Pégou, et se jette dans le golfe de Martaban à peu de distance de l'embouchure de l'Iraouady.

L'Iraouady est celui des fleuves de cette région qui a donné lieu au plus grand nombre de controverses, tant au sujet de sa source que de son cours. Dutreuil de Rhins avait cru devoir l'assimiler au Ken-pou ou Gak-po Tsang-po, lui faisant ainsi prendre sa source dans le nord-est de la province de Khams ¹. La question est aujourd'hui tranchée par la récente exploration de M. le prince Henri d'Orléans et de M. Emile Roux, qui ont traversé les trois branches supérieures de ce fleuve, le Kiou-kiang, la Té-lo et le Nam-kiou, à peu de distance de leurs sources, situées dans la chaîne de montagnes qui borne au sud le bassin du Brahmapoutra. La source du Kiou-kiang ne serait pas à plus de 38°30 de latitude nord ². Il passe au nord de l'Assam, reçoit les eaux de la Nam-mou et de la Koutzé-kiang, traverse du nord au sud la Birmanie et le Pégou et vient terminer son cours dans l'océan Indien, entre le golfe de Martaban et le golfe du Bengale.

Le fleuve par excellence aux yeux des Tibétains est le Yérou Tsang-po, ou plus simplement Tsang-po (en tibétain, *g*Tsang-po et *g*Tsang-tch'ou ³). Il jouit d'une vénération pieuse, presque égale à celle que les Indous professent pour le Gange, et, de fait, cette vénération s'explique

1. *Asie Centrale*, p. 180.

2. Communication verbale de M. le prince Henri d'Orléans.

3. Dans la traduction donnée par Klaproth de la *Description du Tibet* du P. Hyacinthe Pitchourinskii (*Nouveau Journal Asiatique*, t. IV, p. 113), Tsang-po est orthographié, en caractères tibétains, *Ka*Tsang-po. Nous croyons néanmoins qu'il faut lire *g*Tsang-po, d'abord parce que nous ne

aisément; car, si le Tsang-po n'est pas le plus grand des fleuves qui prennent leur source dans le Tibet, c'est du moins celui qui y fait le plus long parcours, et dans la partie inférieure de son cours, sous le nom de Brâhmapoutre « Fils de Brahmâ », il partage, même pour les Indous, le caractère sacré du Gange, dont on le considère comme le frère. Les Tibétains lui donnent souvent le titre de Gyal-po (རྒྱལ་པོ་), « roi, seigneur ».

Le Tsang-po prend sa source dans le mont Tam-tchouk-kabab ¹, tout près du célèbre lac Mansarovar ou Map'am-Dalaï, coule à l'est entre la chaîne des monts Gang-ri et l'Himâlaya, passe entre les lacs de Tengri-nour et de Yarbrog-mts'o ou Palti, parcourant ainsi dans sa plus grande étendue toute la partie du Tibet tenue pour sacrée, franchit l'Himâlaya par des gorges encore inexplorées au sortir desquelles, devenu le Brâhmapoutre, il traverse majestueusement, du nord-est au sud-ouest, l'Assam et le Bengale oriental pour venir enfin se réunir au Gange à quelque distance de son embouchure. Dans son parcours à travers le Tibet, il reçoit de nombreux affluents dont les principaux sont : le *g*Tsang-tch'ou, ou rivière de Lhasa (en mongol, Galdjao-mouren « la furibonde »), le Mon-tch'ou auquel se réunit, au nord de la ville de *h*Dam-rjong, le *r*Loubs-nag-tch'ou grossi du *g*Ser-tch'ou et du *d*Boui-tch'ou (Ouitch'ou), le Lopra-tch'ou, la Soubansiri, le Dihong et le Brâh-makound.

Lacs. — Le grand nombre de lacs, dont plusieurs sont salés ou du moins saumâtres, qui émaillent la surface du Tibet, a suggéré à certains auteurs l'idée que cette contrée a pu être, à un moment donné, entièrement submergée et

connaissions pas d'exemple du *kha* comme consonne muette, et, ensuite, parce que, dans le même ouvrage, la province de Tsang, à laquelle le fleuve a donné ou emprunté son nom, est appelée *g*Tsang. Il doit y avoir là une simple faute d'impression; le *kha*, mis pour *ga*.

1. Dutreuil de Rhins, *Asie Centrale*, p. 3.

avoir formé un immense lac, ou mer intérieure, comme celle que l'on croit avoir existé jadis sur l'emplacement du désert de Cha-mo ou Gobi. L'écoulement subit de ces eaux, déterminé par quelque cataclysme ignoré, pourrait avoir été la cause de la terrible inondation dont les Annales chinoises ont enregistré le souvenir sous le nom de *Déluge de Yaô*. Sans nous arrêter à rechercher ce que cette hypothèse peut avoir de fondé, nous devons signaler l'existence au Tibet d'une tradition très généralement répandue, suivant laquelle tout le pays aurait été jadis entièrement sous les eaux, à l'exception seulement de quelques sommets très élevés, sur lesquels végétaient misérablement de rares êtres humains plus semblables à des bêtes qu'à des hommes. Touché de compassion pour leurs misères, un Bouddha, dont le temple est à Gâyâ ¹, fit écouler les eaux vers le Bengale et envoya à ces ancêtres des Tibétains de saints instituteurs pour leur apprendre à vivre en société et les initier à la civilisation ².

Ces lacs sont nombreux, surtout dans la partie voisine de l'Himâlaya, ou Tibet proprement dit. Leur dimension est généralement assez médiocre, et leur altitude considérable. Parmi les principaux on peut citer : le Tengri-nour ou Nam-*mts'o*, le plus vaste de la région, situé au nord de Lhasa au milieu d'un cirque de hautes montagnes que dominent, à l'est, les pics de Nian-tsin-tang-la et de Sam-tang-gang-tsa, et de Ning-khor-la (7,280 mètres) au sud. Son altitude est de 4,630 mètres. Ses eaux, quoique fortement salées, gèlent pendant l'hiver. Il n'a pas de déversoir apparent.

Le Yar-brok-*mts'o*, ou Palti, à 90 kilomètres environ au sud de Lhasa, et à 4,176 mètres au-dessus du niveau de la mer, est indiqué, à tort, par les auteurs indigènes, comme le plus grand lac du Tibet. A son centre, se trouve une île sur laquelle s'élève le fameux temple de la déesse à tête de

1. Buddha-Gâyâ, une des résidences favorites du Bouddha Çākya-mouni.

2. S. Turner, *Ambassade au Tibet et au Boutan*, vol. I, p. 335.

sanglier, P'agmo (Mârici) ¹, lieu de pèlerinage en grande vénération et très fréquenté, même par les Mongols.

Le Dangra-youm-*mts'o*, le plus grand des lacs du Tibet propre après le Tengri-nour.

Le P'o-mo-tchang-tang, petit lac qui n'a d'autre mérite que son altitude de 4,893 mètres.

Le Map'am-Dalai, ou Mansarovar, au sud de la province de Ngary-Khorsoum, est situé dans la chaîne même de l'Himâlaya, à peu de distance du royaume de Népaül et à une altitude de 4,600 mètres. C'est un lieu de pèlerinage célèbre, aussi fréquenté, si ce n'est plus, par les dévots Indous que par les Tibétains. Dans son voisinage se trouve la source du Tsang-po.

Dans la partie comprise entre les plateaux de l'Himâlaya et des Nan-chan, on compte une vingtaine de lacs seulement, dont un seul, le Targout-*mts'o*, remarquable par ses dimensions.

Enfin, dans le plateau des Nanchan, nous avons trois lacs à signaler sur une quinzaine qu'il renferme : ceux de Djar-ing et d'Oring, entre lesquels le Hoang-ho prend sa source, et le célèbre Koukou-nour, ou lac Bleu, situé presque à la frontière de la Chine.

Climat. — En raison de sa proximité de l'équateur, le Tibet se trouve dans la zone des pays tempérés et même chauds (sa latitude moyenne est celle de l'Algérie); mais, en réalité, sa prodigieuse élévation au-dessus du niveau de la mer (3,600 mètres en moyenne) le met, sous le rapport de la température, au niveau des contrées les plus froides, telles que la Norvège, le nord de la Russie et la Sibérie. Comme dans les contrées boréales, la belle saison y est courte (de juin à septembre seulement ²) et d'une chaleur extrême

1. Cette déesse, d'origine çivaique, est ordinairement représentée avec trois têtes : celle du milieu, belle et souriante; celle de droite, grimaçante et terrible et, à gauche, une hure de sanglier, en tibétain *p'ag*.

2. Suivant le P. Huc (*Voyage en Tartarie et au Thibet*, t. II, p. 170),

pendant le jour, quoique les gelées nocturnes persistent souvent jusqu'en juillet. Les rosées sont abondantes et les pluies rares, sauf pendant les trois premières semaines de juillet où elles tombent par grandes ondées ¹, ce qui tient probablement à ce que les vapeurs qui s'élèvent de l'océan Indien sont arrêtées par le rempart de l'Himâlaya ². Par contre, la grêle est fréquente ³, en raison, sans doute, du refroidissement des nuages au contact des neiges éternelles, et à cause de la violence des courants d'air qui se produisent dans les vallées profondes. L'hiver, d'une rigueur extrême et accompagné de neiges abondantes, succède presque sans transition aux chaleurs de l'été ⁴.

De l'accord de tous les voyageurs, trois choses rendent particulièrement pénible le climat du Tibet, indépendamment de l'inclémence de la température, d'ailleurs assez supportable dans les vallées abritées ⁵ : l'extrême raréfaction de l'air, qui donne, surtout aux personnes non acclimatées, le malaise souvent accompagné de fièvre qu'on appelle « mal des montagnes » ; la siccité de l'atmosphère, qui dessèche et flétrit les végétaux au point que le simple frottement des doigts suffit à les réduire en poussière ⁶, que les meubles

dans le district d'Amdo, au nord de la province de Khams, il tombe encore de la neige en juin, et le froid est si piquant qu'on ne peut, sans imprudence, se dépouiller des vêtements de fourrure.

1. Huc, *l. c.*, p. 170.

2. Sur le versant méridional de l'Himâlaya, qui reçoit directement les vapeurs de l'océan Indien pendant toute la saison chaude, les pluies et les orages sont fréquents (S. Turner, *Ambassade au Tibet*, vol. I, p. 22).

3. Klapproth, *Description du Tibet; Nouveau Journal Asiatique*, t. IV, p. 138.

4. Il doit y avoir des variations assez sensibles selon les localités, car l'auteur chinois de la *Description du Tibet* dit que « les quatre saisons se succèdent comme en Chine » (Klapproth, *Description du Tibet; Nouveau Journal Asiatique*, t. IV, p. 138).

5. Klapproth, *l. c.*

6. S. Turner, *Ambassade au Tibet*, t. I, p. 310.

même les plus solidement établis se disjoignent, se fendent et éclatent ¹ au point de ne pouvoir plus servir, et que les Tibétains sont obligés de couvrir d'étoffes de coton les colonnes, les chapiteaux et les portes de leurs monuments, afin de les empêcher de se fendre ²; enfin, la fréquence et la violence des vents qui, pendant les mois secs de l'été, soulèvent des tourbillons de poussière et de sable absolument aveuglants ³, et, en hiver, rendent le froid plus insupportable que dans n'importe quelle autre contrée. Ce froid est quelquefois tel que l'on trouve dans les champs des animaux morts, la tête fendue ⁴. Néanmoins, les gens du pays supportent bien cette température si rigoureuse; ce qui tient peut-être à la vigueur exceptionnelle de la race et à l'extrême pureté de l'air, ou bien encore à ce que, parmi les enfants, ceux-là seuls survivent qui sont assez robustes pour résister à la fois au climat et au manque de soins. A défaut de statistique, il est permis d'attribuer le peu de densité de la population à une très grande mortalité infantile.

4. PRODUITS NATURELS. — FLORE ET FAUNE. — Jusqu'à présent, la géologie et la minéralogie du Tibet restent à faire; mais, à défaut de données scientifiques exactes, on possède sur les richesses minérales que renferme son sol des renseignements dignes de foi, fournis par les habitants eux-mêmes ou par les Chinois, et, sur quelques points, corroborés par les récits des voyageurs européens. Il semble que de tout l'ancien continent ce soit la contrée la

1. S. Turner, t. II, p. 248.

2. S. Turner, *Ambassade*, p. 76.

3. Id., p. 151.

4. W. Griffith, *Journal of the Mission which visited Bootan in 1837-38; Journal of the As. Soc. of Bengal*, 1839, p. 253; — et S. Turner, *Ambassade au Tibet*, t. I, p. 314.

Turner dit aussi (*Ambassade*, t. II, p. 248) que ce terrible vent d'hiver occasionne la chute des dents incisives.

plus riche en métaux précieux, si nous en jugeons par le nombre de mines en exploitation dont M. l'abbé Desgodins signale l'existence dans le champ restreint où s'est exercée son activité de missionnaire ¹. Il ne relève pas moins de quarante-neuf mines d'or, d'argent, de cuivre, de mercure, de fer dans les parties qu'il connaît des bassins du Yang-tsé-kiang (fleuve Bleu) et du Lang-tsang-kiang (Mékong). Sans entrer dans des détails aussi précis, Turner faisait, il y a une centaine d'années, les mêmes constatations pour la province de Tsang ², ajoutant à la liste de l'abbé Desgodins le plomb argentifère, et en remarquant que le fer est plus abondant et de meilleure qualité au Boutan que dans cette partie du Tibet. On y rencontre également le zinc en petite quantité et le cristal de roche ; mais, chose singulière, le charbon est absolument inconnu, soit qu'il n'en existe pas de gisements, soit, ce qui paraît plus probable, que l'on n'ait pas encore reconnu les propriétés de cette matière, qui serait pourtant si précieuse dans un pays presque totalement dépourvu de bois. Malgré leur richesse, toutes ces mines sont de médiocre rendement par suite de leur mauvaise exploitation, du manque de routes, et, dans le Haut-Tibet, de la pénurie de combustible.

De tous les métaux précieux, l'or est le plus abondant. En dehors des mines, on le trouve en quantités appréciables dans le sable de la plupart des rivières, et même souvent à fleur de terre. Ce fait, connu des anciens, n'a pas peu contribué à valoir au Tibet la réputation de terre miraculeuse, dont le bon Rubruquis se fait l'écho avec sa naïve crédulité ordinaire : « Leur pays, dit-il, est abondant en or, si bien que celui qui en a besoin n'a qu'à fouir en terre et en prendre tant qu'il veut, puis y recacher le reste. S'ils le serraient en un coffre ou cabinet pour en faire un

1. G.-H. Desgodins, *Mission du Thibet*, p. 335.

2. S. Turner : *Ambassade au Tibet*, t. II, p. 251.

trésor, ils croiraient que Dieu leur oterait l'autre qui est dans la terre¹. »

Parmi les autres productions minérales naturelles, on trouve : le cobalt, le soufre, le salpêtre, le borax (en tibétain *tinkal*) fourni par plusieurs lacs, et, au premier rang, le sel gemme et naturel. Ce dernier se récolte en grande abondance, pendant l'été, sur les bords desséchés des lacs salés, et, pour une moindre quantité, s'extrait par évaporation de sources salines très nombreuses dans le massif de l'Himâlaya. Le sel et le borax sont l'objet d'un commerce important.

Flore. — Si le Tibet est d'une richesse merveilleuse au point de vue minéral, il est, par contre, d'une pauvreté qui touche à la stérilité sous le rapport végétal. D'ailleurs, étant donné ce que nous savons de sa configuration, de l'élévation prodigieuse de ses montagnes, de son altitude générale et de son climat, il n'y a là rien qui doive nous étonner, et même, si nous songeons qu'en Europe la végétation s'arrête sur les montagnes à la hauteur de 2,800 mètres, nous devons admirer qu'on en trouve encore des traces à près de 3,600 mètres. C'est un miracle dû à la bienfaisante ardeur du soleil des tropiques.

Dans le Tibet proprement dit, c'est-à-dire dans les provinces de Khams, d'Ou et de Tsang, non seulement on ne rencontre pas une seule forêt, mais l'arbre manque presque totalement. Même dans les vallons bien abrités, les seuls représentants des essences forestières ne sont guère que la ronce, le houx, l'églantier, l'airelle, le sureau. Sur les pentes des vallées profondes, croissent, isolés ou en petits groupes, le sapin, le bouleau, l'if, le cyprès, le tremble, le noyer, quelquefois l'orme, rarement le frêne, et dans les fonds un peu humides, le long des ruisseaux et rivières, le saule. Aucun voyageur ne signale l'existence du chêne.

1. *Voyages de Benjamin de Tudelle, etc.*, p. 328.

Par-ci, par-là, autour des villages, se voient quelques vergers où poussent, objets de soins assidus, le poirier, le prunier et, dans les coins bien exposés, le pêcher et l'abricotier.

Les autres provinces sont mieux partagées. Ngary-khor-soum et le Ladak possèdent de magnifiques vergers, admirablement soignés, où, jusqu'à l'altitude de 3,000 mètres, vivent et prospèrent des essences réputées délicates dans nos contrées, l'amandier et l'abricotier, par exemple, ce dernier arbre surtout dont les fruits jouissent dans tout le Tibet d'une grande et, paraît-il, légitime réputation. Les montagnes du Boutan sont couvertes, presque jusqu'à leur sommet, de belles forêts, principalement de sapins, tandis que, dans les jardins de ses couvents et palais royaux, poussent et mûrissent l'orange, le cédrat, le citron, la grenade ¹. Enfin, dans le sud du Tibet oriental, près de la frontière du Sse-tchuen, on trouve le grenadier, la vigne cultivée en treilles soutenues par de longues perches, le mûrier sauvage et le bananier ².

Les végétaux comestibles, céréales et plantes légumineuses, sont en petit nombre. Parmi les céréales, on cultive avant tout trois espèces d'orge, surtout l'orge grise, dont la farine grillée, appelée *tsampa*, fait le fond de la nourriture de toute la population ; puis quatre espèces de froment, aliment de luxe d'un usage beaucoup plus restreint, et qui n'arrive pas partout à maturité ; dans les hautes vallées on le récolte en herbe pour servir de fourrage aux bestiaux pendant la saison d'hiver. Le maïs, le millet et le sarrasin viennent bien dans les vallées chaudes, mais sont peu estimés, tandis qu'on recherche beaucoup le pois, d'autant plus apprécié qu'il est plus gros et plus dur ; concassé il sert pendant l'hiver à la nourriture des bestiaux. Le riz n'est

1. S. Turner, *Ambassade au Tibet*, t. I, p. 214.

2. G.-H. Desgodins, *Mission du Tibet*, p. 291.

pas cultivé ; on le fait venir du Boutan et de la Chine. Quant aux légumineuses, elles se réduisent à huit ou neuf espèces : le navet, le radis, l'oignon, l'échalotte et l'ail dont on fait une grande consommation, le melon, la citrouille, le concombre et l'aubergine qui sont beaucoup moins recherchés.

La flore sauvage est peu riche ; on y remarque, comme dans nos régions, la coloquinte, la bruyère, la grande marguerite, la violette, le fraisier, le saxifrage et un grand nombre de plantes médicinales, telles que la rhubarbe, l'aconit, etc., que les lamas-médecins recueillent précieusement et dont ils font un grand usage.

La vraie richesse végétale du Tibet c'est ses pâturages. Aussitôt que la neige a disparu, les vallées basses se couvrent d'une herbe épaisse, grasse et haute, qui permet d'élever d'immenses troupeaux, tandis que, sur les plateaux et dans les hauts vallons, les pluies de juin font pousser un gazon court et très touffu, bientôt flétri et desséché, à la vérité, par la sécheresse de juillet et le vent, mais si savoureux, paraît-il, que même desséché tous les herbivores, domestiques ou sauvages, le recherchent de préférence à l'herbe des plus gras pâturages.

Faune. — Autant le Tibet est pauvre en fait de végétaux, autant, malgré la rudesse de son climat, il est riche en animaux de tous genres, sauvages et domestiques. Ses troupeaux sont la fortune de la plus grande partie de la population, bergers semi-nomades vivant sous la tente et ne venant de loin en loin dans les villes que pour échanger le beurre, la laine, le poil et les peaux de leurs animaux contre la farine d'orge et le thé en brique nécessaires à leur subsistance.

A part un petit nombre de bœufs indous à bosse, ou zébus, la race bovine est exclusivement représentée dans ces troupeaux par une espèce spéciale au Tibet, le *Yak*, nommé *bos gruniens* par les naturalistes parce qu'il grogne au lieu de mugir comme ses congénères. Cet animal est de

taille peu élevée, couvert d'une toison longue et épaisse qui descend jusqu'à ses jarrets et lui donne un aspect lourd en contradiction complète avec la vivacité de son tempérament. Sa tête est courte avec le front bombé, les yeux gros, le muffle petit et arqué. Ses cornes, polies et très aigues, se développent en demi-cercle avec leurs pointes un peu retournées en dehors. Son cou est court, et sur ses épaules s'élève une bosse, semblable à celle du zébu, couverte de poils plus longs que ceux du reste du corps qui lui font comme une sorte de crinière. Sa queue, longue et touffue, sert à faire des chasse-mouches, nommés dans l'Inde *choury*, que les prêtres supérieurs et les grands personnages portent comme insignes de leur rang. *Yak* est le nom tibétain du mâle; la femelle est appelée *dhé*. L'accouplement du taureau ou de la vache du Tibet avec leurs congénères indous produit un métis appelé *dzo*, dont le mâle ne se reproduit pas. Le yak est employé, presque à l'exclusion de toute autre bête de somme, pour le transport des marchandises; quoiqu'il ne soit pas capable de porter une très lourde charge, sa sobriété et la sûreté de son pied le font fort apprécier dans ce pays accidenté et stérile. Sa chair est, dit-on, savoureuse; mais les Tibétains estiment trop les services qu'il leur rend pour le sacrifier à leur gourmandise. La vache fournit beaucoup de lait, d'une excellente qualité, avec lequel on fait un beurre très estimé dont il se consomme de grandes quantités.

Après le yak l'animal le plus utile est, sans contredit, le mouton, appelé en thibétain *loug*. Ce mouton, de petite taille, a la tête petite et, par contre, une queue énorme qui passe pour le morceau le plus délicat de l'animal. Sa chair est très estimée. Dans le Tibet occidental on utilise quelquefois le mouton comme bête de somme, pour porter sa propre laine sur les marchés après la tonte, et aussi pour porter les provisions en voyage; comme on ne peut lui

imposer un bien gros fardeau, il faut tout un troupeau lorsque le voyage doit être un peu long ; mais, en compensation, le voyageur a du moins la ressource de manger ses porteurs, à mesure que leur charge est consommée. La peau du mouton est employée pour doubler les vêtements d'hiver ; celles d'agneaux sont particulièrement estimées. Pour les obtenir plus fines et plus douces, on tue les brebis quelques jours avant qu'elles soient sur le point de mettre bas ¹.

Une autre ressource du berger tibétain, c'est la fameuse chèvre à longue laine soyeuse dont la toison sert à tisser les riches étoffes du Cachemir. C'est une espèce d'antilope nommée *tsod* dans le pays ². On la trouve aussi, paraît-il, à l'état sauvage.

Les chevaux (*ria*) sont en assez grand nombre autour des tentes des pasteurs ; leur taille est petite et leur caractère très vif. Turner en signale une race, fort appréciée de son temps, dans le Bengale, sous le nom de Tangout ; mais qui paraît plutôt être de provenance mongole. Sur la frontière de la Mongolie, dans le voisinage du désert de Gobi, on trouve aussi l'âne, le mulet et un chameau à longs poils, auxiliaire précieux pour la traversée des steppes sablonneuses. N'oublions pas, enfin, parmi les utiles commensaux de l'homme, le porc (*p'ag*) qui pullule dans les villages, et le chien (*kyi*), énorme molosse à l'aspect féroce, mais, à ce qu'il paraît, plus aboyeur que réellement terrible ³.

Aucun voyageur, à notre connaissance, ne signale l'existence au Tibet d'autres oiseaux de basse-cour que la poule ; il y existe cependant aussi quelques canards. A l'état sauvage, on y trouve plusieurs espèces d'aigles, l'épervier, la buse, le vautour, la corneille et le corbeau, la pintade, la caille, la perdrix, le faisan, l'oie, le canard, la sarcelle, la

1. S. Turner, *Ambassade au Tibet*, t. II, p. 76.

2. Léon Feer, *Le Tibet*, p. 15.

3. S. Turner, *Ambassade au Tibet*, t. I, p. 322.

cigogne et une grue de grande taille, appelée *saura*, dont l'œuf est de la grosseur de celui de la dinde.

Toutefois les oiseaux sont en général très rares dans la partie septentrionale du Tibet, au dire de M. Grenard.

La faune tibétaine est particulièrement riche en animaux sauvages et en fauves. C'est ainsi que l'on y signale deux espèces d'ours, l'une brune et l'autre jaune, le lynx, le loup, le renard, la loutre et, malgré la rigueur du climat, le léopard ¹ (*tag*), la marmotte, l'écureuil, le chevreuil ou le daim, le daim musqué, le cerf, l'hémione, cheval sauvage à longues oreilles d'âne, absolument rétif à la domestication et que l'on chasse pour sa chair réputée très délicate. Mais le plus extraordinaire des hôtes de ce pays, est la fameuse licorne que les Tibétains nomment *sérou*. Ils la décrivent comme une antilope, de la grosseur d'un cheval, armée d'une seule corne droite placée au milieu du front. Cet animal est considéré en quelque sorte comme divin. Selon une légende mongole, comme Gengis-Khan, après avoir conquis le Tibet, prenait la route de l'Inde, qu'il se proposait de soumettre, il fut arrêté au passage du mont Djadanaring, par une licorne qui « se mit trois fois à genoux devant lui, comme pour lui témoigner son respect ». Frappé de ce prodige, le conquérant rebroussa chemin et l'Inde fut sauvée ². On doute, et non sans raison, de l'existence de cet animal étrange, malgré les dires des Tibétains, des Mongols et des Chinois, sur la foi de qui tous les voyageurs ont parlé de la licorne, sans jamais l'avoir aperçue. Voici, entre autres, ce qu'en dit Turner : « Le râja (du Boutan) me dit qu'il possédait un animal très curieux ; c'était un cheval avec une corne dans le milieu du front. Il en avait un autre de la même espèce qui était mort. A toutes les questions que je

1. Le léopard et même le tigre existent en Corée, sous une latitude bien plus septentrionale.

2. Huc, *Voyage dans la Tartarie et le Thibet*, t. II, p. 423.

lui fis sur le pays d'où venait le cheval, il répondit seulement qu'il venait de très loin. Je dis au rāja que nous avions des tableaux où étaient représentés des animaux pareils à celui dont il me parlait, mais qu'on les regardait comme fabuleux et je lui témoignai vivement le désir d'en voir un. Alors il m'assura de nouveau que le sien était tel qu'il le disait, et il me promit de me le montrer. Cet animal était à quelque distance de Tassisoudon, et les Boutaniens avaient pour lui une vénération religieuse. Il ne m'a pas été possible de le voir ¹. »

Si l'on songe qu'en dehors des livres chinois, dont la valeur scientifique ne fait plus illusion, ce renseignement est avec celui d'Hodgson le plus précis que nous possédions, on jugera comme nous qu'il est prudent, tant que son existence ne sera pas scientifiquement constatée, de tenir cet animal pour ce qu'il est, sans doute, un produit de l'imagination et de la crédulité orientales.

5. GÉOGRAPHIE POLITIQUE. — GOUVERNEMENT. ADMINISTRATION. JUSTICE. — « Ceste province de Tebet est une grandisme province..... Elle est si grant province que il y a VIII royaumes et grant quantité de citez et chasteaus ². » Tels sont les termes dans lesquels Marco Polo nous présente le Tibet à la fin du XIII^e siècle. A cette époque, il était déjà tributaire de l'empire chinois, — « de cest Tebet entendez que il est au grant Kaan », a soin de dire notre auteur, — mais il avait sans doute conservé encore son intégrité territoriale. Il a bien déchu depuis. A la suite de ses démêlés perpétuels avec le gouvernement chinois, de ses nombreuses tentatives de révolte et de ses dissensions intestines, qui donnèrent à son puissant voisin de fréquentes occasions d'intervenir, il perdit d'abord, à la fin du siècle dernier, la

1. S. Turner, *Ambassade au Tibet*, t. I, p. 241.

2. G. Pauthier, *Le Livre de Marco Polo*, t. II, p. 377.

plus belle partie de sa province orientale, annexée, sous le règne de l'empereur Kien-long, aux provinces chinoises de Kan-sou et de Sse-tchuen. Cinquante ans plus tard, le roi de Cachemir lui enlevait, à l'ouest, la province de Ladak, et, depuis une trentaine d'années, la politique anglaise lui faisait perdre toute influence sur la principauté de Sikkim, aujourd'hui tombée entièrement sous la domination britannique. Des huit royaumes qu'il possédait au temps de Marco Polo, il ne lui reste plus que les quatre provinces d'Ou, de Tsang, de Ngari et de Khams. A ces provinces, nous ajouterons le district d'Amdo, au nord-est, resté absolument tibétain bien qu'il fasse maintenant partie du Kan-sou, et l'état de Boutan, au sud, qui, s'il est politiquement indépendant, dépend de fait du Tibet par les mœurs, la religion et l'organisation sociale.

La province d'Ou (*d*Bous), — désignée quelquefois sous les noms de Vou et Oui, — est située à peu près exactement au centre du Tibet, ainsi, du reste, que l'indique son nom *dbous* « centre ». Elle a pour limite à l'est, le cours du Gakpo Tsang-po ou Kenpou, et à l'ouest un tracé arbitraire passant à peu de distance à l'occident des lacs Tengrinour et Palti¹. Sa principale ville est Lhasa, la « Rome bouddhique », résidence du Dalai-Lama et capitale du Tibet.

Lhasa « terre des dieux » (*Lha* « esprit, dieu » et *Sa* « terre ») — qu'on orthographie souvent, mais à tort, Lhassa et Hlassa — est située dans une grande plaine orientée de l'ouest à l'est, d'environ 100 kilomètres de longueur sur 10 ou 12 de largeur², sur le bord d'une rivière impétueuse, appelée Ki, affluent de gauche du Tsang-po. Elle fut fondée en 758 (ère vulgaire) par le roi Thi-srong dé Tsan (Khri-srong-ldé-bstan) qui l'entoura de murs, comme il était d'usage en ces temps pour toutes les cités de quelque importance. En

1. Dutreuil de Rhins, *Asie Centrale*, p. 6.

2. Klaproth, *Description du Tibet, Nouveau Journal Asiatique*, VI, p. 238.

1640, le célèbre Nga-vang Lobzang (Ngag-dbang-blo-bzang-rgya-mts'o¹), cinquième Dala'i-Lama, y transporta le siège de la papauté bouddhique, après avoir renversé le roi du Tibet avec l'aide d'une armée mongole. Sous le règne de l'empereur Khang-hi, en 1722, les Chinois s'emparèrent de Lhasa et rasèrent ses murailles, dont les matériaux furent utilisés à construire une digue de 8 kilomètres de longueur, entre les montagnes de Lang-lou et de Dziag-ri-bidoung, destinée à préserver la ville des ravages fréquents de la rivière. Cette digue, que les Tibétains nomment *sacrée*, est entretenue au moyen d'une corvée imposée à tous les lamas qui se rendent à Lhasa pour les fêtes du premier mois de l'année. Chacun de ces pèlerins est tenu d'apporter sur la chaussée une charge de terre et de pierres².

Vue d'une certaine distance, du haut des montagnes qui la dominant, Lhasa se présente d'une façon féerique, d'autant plus saisissante, sans doute, que le contraste est plus grand avec les régions désolées que le voyageur a parcourues. « Cette multitude d'arbres séculaires qui entourent la ville comme d'une ceinture de feuillage, ces grandes maisons blanches terminées en plate-forme et surmontées de tourelles, ces temples nombreux aux toits dorés, ce Bouddha-La³, au-dessus duquel s'élève le palais du Talé-Lama⁴...., tout donne à Lhasa un aspect majestueux et imposant⁵ ». Seulement, à mesure que l'on en approche, le mirage s'évanouit et fait place à une réalité beaucoup moins attrayante. Des faubourgs remplis, il est vrai, de jardins

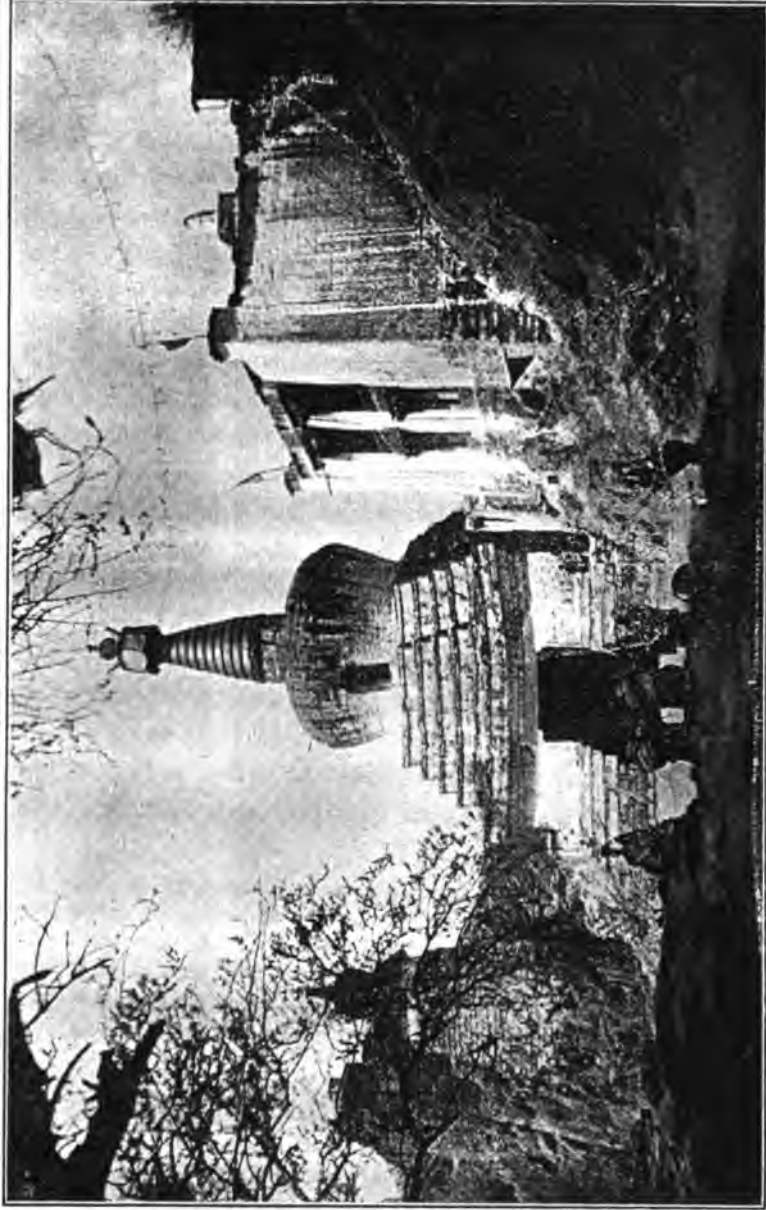
1. mTs'o, « océan, lac ». Le titre honorifique de rGya-mts'o, « Grand océan », est réservé exclusivement aux Dala'i-Lamas.

2. Klaproth, *Description du Tibet, Nouveau Journal Asiatique*, t. VI, p. 239.

3. *Potala*, colline sur laquelle est construit le palais-monastère du Dala'i-Lama.

4. On dit habituellement, Dala'i-Lama, l'orthographe réelle de ce nom est Tala'i bLama.

5. Huc, *Voyage en Tartarie et au Tibet*, t. II, p. 248.



Porte du Monastère de Bar-Tch'oiden à Lhasa.

avec de beaux arbres, mais sales et puants ¹; des rues assez larges, mais pas entretenues; des maisons à façades blanches, bordées au faite d'une large bande peinte en brun, rouge ou jaune, avec des encadrements pareils autour des fenêtres et des portes, mais sordides et repoussantes à l'intérieur; tel est le portrait peu séduisant qu'ont tracé de Lhasa les rares explorateurs européens à qui leur bonne fortune a permis d'y pénétrer.

Toute capitale qu'elle est, Lhasa ne peut prétendre au titre de grande ville, ni pour sa superficie, ni pour sa population, au sujet desquelles, il faut bien l'avouer, les voyageurs ne sont pas d'accord. Suivant les uns, elle n'aurait que 4 kilomètres de circonférence ², tandis que d'autres lui en attribuent huit ³. De même, au point de vue de la population, les appréciations varient de 15,000 ⁴ à 80,000 ⁵ habitants. Sur ce dernier point, ces divergences peuvent aisément s'expliquer par l'affluence d'une population flottante considérable à certains moments, principalement à l'occasion des fêtes religieuses, toujours accompagnées de foires avec des divertissements de toutes sortes. Au centre de la ville, s'élève le temple et monastère de Tsoum-dzé Khang, qui servait autrefois de résidence d'hiver au Dala'i Lama ⁶, et est entouré d'un immense bazar. A peu de distance de

1. Huc signale, dans un de ces faubourgs, l'existence de maisons, construites avec des cornes de bœufs et de moutons, d'un aspect assez agréable : « Les cornes des bœufs étant lisses et blanchâtres, et celles des moutons étant au contraire noires et raboteuses, ces matériaux étranges se prêtent merveilleusement à une foule de combinaisons et forment sur les murs des dessins d'une netteté infinie; les interstices qui se trouvent entre les cornes, sont remplies avec du mortier. » (*Voyage dans la Tartarie et le Thibet*, t. II, p. 254.) Cette description fait songer à la « capitale aux maisons noires et blanches » d'Odoric de Pordenone.

2. Léon Feer, *Le Tibet*, p. 22.

3. Huc, *Voyage dans la Tartarie et le Thibet*, l. II, p. 253.

4. Léon Feer, *Le Tibet*, p. 22.

5. Dubeux, *Tartarie*, p. 266.

6. Id., *id.*

Lhasa, environ deux kilomètres, dans la direction du nord-ouest, se dressent les trois sommets du fameux mont *Potala*, appelés Marpo-ri, Dziag-ri et P'a-mo-ri. Sur le Dziag-ri est construit le monastère de Dziag-ri-bidoung, et sur le Marpo-ri s'élève le monastère, ou plutôt la réunion de monastères, qui sert de palais au Dala'i-Lama et donne asile, prétend-on, à près de dix mille lamas. Ce palais porte le nom de Pobrang-mabrou ou Peroun-mabrou « ville rouge » à cause de la couleur de ses édifices ¹; mais on le désigne habituellement sous le nom de la montagne qui le supporte, Potala.

Lhasa est le centre de l'instruction religieuse, non seulement pour le Tibet, mais pour toute la Mongolie; c'est là que viennent prendre leurs grades en théologie tous les lamas ambitieux de s'élever au-dessus de la foule des simples Gélongs ²; aussi possède-t-elle deux écoles d'enseignement supérieur et plusieurs imprimeries. Son industrie principale consiste dans la teinture des étoffes de laine qu'on tisse dans le pays.

On rencontre encore, dans cette même province d'Ou, une trentaine de villes réputées importantes. Pour nous, elles n'ont rien de particulièrement intéressant, et nous nous contenterons de signaler la cité de Djachi, à 5 kilomètres à l'est de Lhasa, où tient garnison la partie principale du corps d'occupation chinois.

La province de Tsang (*gTsang*) — que les voyageurs européens et les géographes chinois appellent tantôt Dzung, tantôt Zang ou Zzang — s'étend au sud-ouest du Tibet, de l'Himâlaya occidental (monts Maryoung) jusqu'à la frontière ouest de celle d'Ou. Ces deux provinces constituent le Tibet central, ou Tibet proprement dit; c'est la région

1. Klaproth, *Description du Tibet, Nouveau Journal Asiatique*, t. VI, p. 244.

2. *dGé-slong*, prêtre ordonné.

que les géographes et les historiens chinois désignent sous le nom d'*Ous-Zsang* « Ou et Tsang ». Le Tsang possède dix-sept centres de population assez importants pour mériter le nom de villes, surtout dans un pays aussi peu peuplé que le Tibet. Sa capitale, Digartchi (orthographié aussi Chigatsé et Jikadzé), cité de 15,000 à 20,000 habitants ¹, est située, au pied de hautes montagnes escarpées et dénudées, dans la longue vallée en grande partie stérile et déserte de Païnom ², sur la rive droite du Tsangpo, et à environ 210 kilomètres au sud-ouest de Lhasa. Bien que Digartchi soit le siège officiel du gouvernement de la province, cette cité est presque complètement éclipsée par la petite ville de Tachilhounpo ³ (*bKra-shis-lhoun-po*), résidence du Pantch'en Rinpotch'é ⁴, le second chef spirituel du Tibet. A proprement parler, Tachilhounpo n'est pas une ville, ni même une bourgade, mais un immense monastère composé de nombreux temples et mausolées, et de trois ou quatre cents maisons, groupées autour du palais du Pantch'en Rinpotch'é, habitées par les lamas et quelques industriels ou commerçants attirés par l'espoir du gain que leur promettaient le voisinage du couvent et les nombreux pèlerinages qui s'y font chaque année ⁵. Le monastère est édifié dans une vallée encaissée entre des rochers, longue de 28 kilomètres, orientée du sud au nord, que longe le Païnom-tch'ou pour aller se jeter, à peu de distance de là, dans le Tsang-po. La vallée, large de près de 10 kilomètres à son extrémité sud, se rétrécit vers le nord ne laissant plus qu'un étroit défilé par lequel s'échappe la rivière. C'est à ce point, à mi-côte d'un rocher abrupte qui ferme la

1. D'après Dubeux, *Tartarie*, p. 266. — M. Léon Feer (*Le Tibet*, p. 21) ne lui en accorde que 9,000.

2. S. Turner, *Ambassade au Tibet et au Boutan*, t. I, p. 334.

3. Appelée aussi Djachü-loumbo, Teschou-lombou et Tissou-lombou.

4. Appelé aussi Techou-Lama.

5. S. Turner, *Ambassade au Tibet et au Boutan*, t. II, p. 60.

vallée, que se trouve le monastère, exposé en plein midi et défendu des vents du nord par le rocher auquel il s'adosse ¹. Tachilhounpo est renommée pour les petites statuettes qui s'y fabriquent sous la direction des chefs du monastère ².

Ngari (*mNga-ri*) est le nom de la province occidentale du Tibet. Elle est divisée en trois circonscriptions ou districts : Loudauk ou Routhok, Gougué et Pourang. Le territoire de Ladak dépendait jadis de cette province, avant qu'il fut conquis par les Cachemiriens. Ses villes les plus importantes sont : Pourang-dakla dans le district de Pourang, Tchabrang dans celui de Gougué, et Garthok où se tient chaque année une foire importante ³. La partie orientale de cette province est parcourue par les Mongols Khor, pasteurs et nomades.

La province de Khams, située à l'est, confine à la Chine. Elle est encore la plus vaste du Tibet, malgré l'amputation qu'elle a subie, il y a une centaine d'années, de ses riches districts orientaux de Bathang, Lithang et Ta-tsienlou, annexés aux provinces chinoises de Ssé-tchuen et de Kan-sou. Ses villes les plus importantes actuellement sont : Ki-yé-dzong et Po-dzong, dans le bassin du Kanpou ; Lhoroung-dzong, Tchabando, Dar-dzong et Sok-dzong, dans le bassin de la Salouen ; Sourmang et Tsiamdo dans celui du Mékong ⁴. Sa capitale est Tsiamdo, autrefois nommée Kham, ville jadis grande et florissante et maintenant presque totalement ruinée, située au milieu de hautes montagnes à proximité du point où le Mékong (Tse-tch'ou) prend ses deux principales sources ⁵.

A cette province appartenait jadis le district d'Amdo

1. S. Turner, *Ambassade au Tibet et au Boutan*, t. II, p. 63.

2. S. Turner, *Ambassade au Tibet et au Boutan*, t. II, p. 32.

3. Léon Feer, *Le Tibet*, p. 20.

4. Dutreuil de Rhins, *Asie Centrale*, p. 25.

5. Léon Feer, *Le Tibet*, p. 25.

(Khams-mdo) célèbre pour avoir donné le jour à Tsongkhapa et où se trouve le fameux monastère de Kounboum, ainsi que la partie du Koukou-nour appelée Niag-mts'o. Ils font partie maintenant de la province chinoise de Kansou.

Au sud du Tibet, et le séparant du Bengale, se trouve en plein massif Himâlayen la principauté de Boutan ('Brougpa), politiquement indépendante, mais subissant en fait l'influence du Dala'i-Lama, à cause de ses attaches religieuses. Le Boutan est divisé en trois provinces dénommées Paro, Tongsa et Tacca. Entassement presque chaotique de montagnes et de vallées étroites, le Boutan ne possède que peu de villes, si même on peut donner ce titre à des bourgades comme Tassisoudon et Panouka, ainsi qu'on en peut juger par cette description : « On a choisi pour placer la capitale du Boutan un coin de pays plat de 3 à 4 milles de long et n'ayant pas plus d'un mille dans sa plus grande largeur..... Il n'y a point de ville à Tassisoudon ; et, excepté la maison que nous habitons, toutes les autres sont à plus d'un mille du palais. Il y en a différents groupes semés çà et là dans la vallée, et les yeux se fixent avec plaisir sur ces habitations lorsqu'ils sont fatigués de contempler l'aspect sauvage et varié des montagnes, et que l'âme a besoin de remplacer les idées sombres que fait naître cette espèce de chaos, par celles que produit la vue des cantons habités et des succès de l'agriculture. Le palais de Tassisoudon s'élève au milieu de la vallée ¹. »

Gouvernement. Administration. Justice. — Le gouvernement du Tibet est une théocratie, absolue en droit, en fait tempérée par l'action ouverte ou occulte du protectorat chinois. Les institutions actuelles ne sont pas bien anciennes ; elles datent seulement de 1751, époque où

1. S. Turner, *Ambassade au Tibet et au Boutan*, t. II, pp. 141-142.

l'empereur Kien-long consolida le pouvoir entre les mains du Dala'i-Lama, après la défaite et la mort du prince révolté 'Gyour-med-rNam-rgyal, et resserra les liens qui le tiennent sous la dépendance de la Chine. Le Dala'i-Lama, ou Gyelba-Rinpotch'é (rGyal-ba-Rin-po-tch'é) ¹, chef suprême de la religion, est également investi du pouvoir temporel, qu'il exerce autocratiquement, avec l'assistance d'un conseil de grands lamas, appelés Khanpos (*mKhan-po*), assez semblables aux cardinaux de l'Église romaine. En cas de mort du Dala'i-Lama et pendant la minorité de son successeur, la régence appartient de droit au Pantch'en Rinpotch'é ². Le Dala'i-Lama et le Pantch'en Rinpotch'é sont choisis par les Khanpos parmi des enfants remplissant certaines conditions; mais leur élection n'est définitive qu'après ratification du gouvernement chinois. Bien que le Dala'i-Lama soit investi du pouvoir suprême, il ne s'occupe directement ni des affaires étrangères ni des affaires civiles qui sont du ressort d'un très haut fonctionnaire, sorte de vice-roi, nommé Nomékhan ou Dé-sri, assisté de quatre ministres appelés Kalons. Tous cinq sont nommés par le Dala'i-Lama, mais leur promotion doit être ratifiée par le gouvernement chinois, dont ils reçoivent un traitement, de même, d'ailleurs, que le Dala'i lui-même, le Pantch'en et quelques autres des principaux fonctionnaires. Ces traitements sont prélevés sur le tribut annuel que le Tibet paye à la Chine. Chaque Kalon a sous ses ordres quatre Nierbas (*gNier-ba*) ou directeurs des services de son ministère. A la tête de chaque province est un gouverneur, Dé-pa, nommé par le

1. « Précieuse Majesté ».

2. « Grand joyau maître ». — Ainsi qu'on le verra au chapitre v, ces deux grands dignitaires sont des incarnations de Tchanrésî (*Spyan-ras-gzigs*) et de Jamjang ('Jam-dbyangs) et, après leur mort, ces deux divinités se réincarnent en un enfant dont la nature divine se révèle par certains miracles, qui le désignent au choix des lamas chargés de l'élection du nouveau Dala'i ou Pantch'en.

Nomékhhan, sous les ordres duquel sont placés les employés de rang inférieur chargés de l'administration, de la vérification des comptes, de la rentrée des impôts, de la justice, de l'armée, etc., tous nommés par les Kalons. Tous ces fonctionnaires, quel que soit leur rang, peuvent être choisis parmi les laïques ; mais, la plupart du temps, ces charges sont confiées à des Lamas, de sorte que l'administration est absolument à la dévotion et sous l'influence de la classe sacerdotale.

Le protectorat chinois est représenté à la cour de Lhasa par deux Kin-tchäï, ou résidents, qui surveillent les agissements du gouvernement tibétain, rendent compte de ses actes à Pékin et lui transmettent les ordres qu'ils reçoivent du ministère de l'intérieur. Ils sont aussi chargés de l'administration de quatre principautés enclavées dans le territoire tibétain et qui relèvent néanmoins directement de l'empereur de la Chine, celles de Tra-ya, de Tsiamdo, de Tachilhounpo, et de Sakya-kong-ma ¹. Ils exercent même un contrôle actif et une action directe sur les Dé-pas. L'armée d'occupation, peu nombreuse d'ailleurs et répartie en faibles garnisons sur divers points du pays, est placée sous le commandement de deux colonels (Tongling) chinois, résidant l'un à Lhasa et l'autre à Tsiamdo. En cas de guerre, celui de Tsiamdo est chargé du commandement en chef ². En temps de paix, ils ont dans leurs attributions le service de la poste et celui de la police. Quatre Léang-tai (trésoriers-payeurs) résidant à Tsiamdo, La-ly, Lhasa et Tachilhounpo ³, et un certain nombre de sous-intendants répartis dans les villes de garnison de quelque importance, assurent le service de la solde et de la subsistance de l'armée.

1. C.-H. Desgodins, *Mission du Thibet*, p. 204.

2. Id., *id.*, p. 205.

3. Id., *id.*, p. 206.

Les impôts ne sont fixés par aucune loi ; aussi règne-t-il un désordre et un arbitraire inouï. Sous le prétexte que tout le territoire appartient au Dala'i-Lama et que les habitants ne sont que des possesseurs temporaires, les Tsiak-dzo (percepteurs) se livrent sans contrôle aux exactions les plus criantes, sans que le contribuable ait aucun moyen de défense légale, et le non-paiement de l'impôt ou le refus de la corvée est fréquemment puni par l'expropriation totale du délinquant, condamné à la mendicité par autorité de justice. Cette pénalité, apparemment très productive pour le corps judiciaire, est si souvent appliquée que les mendiants de cette catégorie constituent dans l'État une classe à part, légalement reconnue, sous le nom de Tchonglong¹.

L'impôt se perçoit en nature : animaux domestiques, grains, laines, fourrures, étoffes, fromages, beurre, suivant la spécialité de la contrée ou la profession du contribuable, et ces denrées diverses sont versées dans les magasins publics, ou Tchanchang. Les droits de douane, les taxes d'octroi et les amendes (source de revenu très productive), payés en numéraire, servent aux dépenses d'utilité publique et à l'entretien des lamas et du culte. La corvée, *Oulag*, est obligatoire pour toute personne qui n'est pas notoirement indigente, même pour les étrangers en résidence temporaire. Elle est fixée par les Dé-pas et les maires (anciens) suivant la fortune présumée de l'habitant. « On prend dans un hameau trois, quatre et jusqu'à dix hommes. Les familles peu nombreuses prennent des pauvres comme remplaçants moyennant un salaire, ou paient par jour une somme déterminée, soit environ cinq centièmes d'once d'argent. Ceux qui ont passé l'âge de soixante ans sont exempts de toute charge. Si le service public l'exige, on requiert des bœufs, des chevaux, des ânes et des mulets dans les maisons riches ;

1. Élysée Reclus, *Tibet*, p. 99.

les pauvres se réunissent, et trois ou quatre maisons donnent une seule bête ¹. »

Le code tibétain est rédigé en quarante et un articles, formant un ensemble de trois volumes. Il est extrêmement sévère pour les criminels, et, contrairement au principe généralement admis par les peuples civilisés de l'Occident, tout accusé est tenu pour coupable, alors même qu'on ne relève contre lui que des présomptions. Quel que soit le crime ou le délit dont il est prévenu, il est tenu en prison pieds et poings liés jusqu'au moment du jugement et de l'exécution de la sentence, et l'on essaie par toutes sortes de tortures de lui faire avouer le fait qui lui est imputé. S'il meurt pendant ces tortures son corps est jeté à l'eau ; s'il résiste et persiste à soutenir son innocence, on le met en liberté lorsqu'aucune preuve ne peut être fournie de sa culpabilité ; mais si le crime est prouvé, son entêtement à le nier augmente la rigueur du châtement. Le meurtre dans une rixe est puni d'une amende, dont une moitié est acquise au trésor et l'autre remise comme compensation à la famille du mort. Le brigandage et l'assassinat entraînent la peine de mort pour les coupables et leurs complices. Le voleur doit payer le double de ce qu'il a détourné, puis on lui crève les yeux, ou bien on lui coupe le nez, les pieds ou les mains. La peine des adultères est une amende et l'exposition sur la place publique, dans un état de complète nudité ². Mais si le code est sévère, il est avec la justice des accommodements et un cadeau offert à propos est plus efficace à blanchir un accusé que toute l'éloquence du meilleur avocat, à supposer qu'il y en ait au Tibet ; car la vénalité des juges y est presque un article de loi. « A Lhasa, le droit d'appliquer la justice est mis aux enchères, dans le monastère de Débang, au com-

1. Klaproth, *Description du Tibet, Nouveau Journal Asiatique*, t. IV, p. 156.

2. Klaproth, *Description du Tibet, Nouveau Journal Asiatique*, t. IV, p. 152.

mencement de chaque nouvelle année. Celui des lamas (car les juges appartiennent presque toujours au clergé) qui est assez riche pour acheter la charge, est proclamé juge, et lui-même, armé d'une canne d'argent, vient annoncer sa nouvelle dignité aux habitants de la ville. C'est le signal d'une fuite générale chez tous les artisans aisés, car, pendant vingt-trois jours, le juge impose les amendes à son gré et s'en attribue le profit ¹. »

L'État indépendant de Boutan ('Broug-pa) possède deux souverains : l'un spirituel, appelé Dharma-râja « Roi de la Loi », et l'autre temporel, le Dépa-râja ou Déb-râja. Le Dharma-râja, quoique véritablement investi de la toute puissance, en sa qualité d'incarnation d'un être divin, ne s'occupe guère des affaires temporelles, et, sur ce point, abandonne l'autorité suprême au Déb-râja. Celui-ci est assisté et tenu en lisière par un conseil composé des Pilos (gouverneurs) des deux provinces de Paro et de Tongsa ², des Tsoumpos (commandants) des palais fortifiés de Tassisoudon, de Panouka et d'Ouandipore, et du Lama-tsimpé, conseiller intime du Dépa-râja. Chaque province est divisée en districts administrés par des Soubahs, qui exercent sur leur territoire une juridiction presque sans limite. Au-dessous de ces derniers, se trouvent quatre classes de fonctionnaires subalternes pouvant s'élever par leur mérite aux postes supérieurs et même devenir Dépas. Le Dépa-râja est élu par le conseil et choisi généralement parmi les Pilos; on a vu cependant des fonctionnaires du rang le plus humble élevés d'emblée à la dignité suprême. Malgré le relief qu'elle donne, cette haute magistrature est peu enviée; d'abord, parce que le contrôle du conseil lui enlève presque tout pouvoir, et ensuite parce que sa durée légale ne peut excé-

1. Élysée Reclus, *Tibet*, p. 99.

2. Le Pilo de Tacca, inférieur en rang aux deux autres, n'est pas admis au conseil. Le Pilo de Paro a le pas sur celui de Tongsa.

der trois ans. En général, tous les efforts des Dépa-râjas, tendent à éluder cette prescription gênante et à faire proro-ger leurs pouvoirs, fut-ce au prix d'une guerre civile ; résultat qu'ils ne peuvent obtenir qu'à la condition d'avoir pour eux l'un des Pilos de Paro ou de Tongsa et l'appui de la majorité des fonctionnaires. Aussi, dès leur entrée en charge, se hâtent-ils de remplacer par leurs créatures les titulaires de hauts emplois dont ils craignent l'hostilité ou l'indifférence. Il en résulte naturellement une instabilité fâcheuse dans la possession des charges publiques, et, du haut en bas de la hiérarchie administrative, le fonctionnaire sachant son avenir incertain, n'a plus pour but unique que de s'enrichir par tous les moyens possibles, par la brigue, l'intrigue, l'exploitation et le pillage de ses administrés ¹.

I. D. Scott, *Account of Bhûtan; Asiatic Rescarches*, t. XV, p. 150 et suiv.

CHAPITRE II

Le Peuple.

1. Population. — 2. Caractère. Mœurs. Usages. — 3. Mariage. Polyandrie et Polygamie. — 4. Naissance. Funérailles. — 5. Habitation. Alimentation. Costume.

1. POPULATION. — Les renseignements que nous possédons jusqu'à présent sont loin d'être précis et satisfaisants en ce qui concerne l'évaluation de la population totale du Tibet; car les explorateurs européens, faute de moyens d'investigation suffisants, ont dû se contenter des dires plus ou moins fantaisistes des indigènes, et, dans le pays même, le gouvernement paraît se préoccuper fort peu de connaître, même approximativement, le nombre de ses administrés — qui, sans doute, ne lui importe guère puisque l'impôt n'est pas réparti par tête, — et n'avoir pas seulement la première idée de l'opération, assez compliquée d'ailleurs, qu'on appelle recensement. Les seuls documents statistiques utilisables sont ceux fournis par l'administration chinoise, les géographes et les historiens de la Chine. Ces documents évaluent la population tibétaine à 4 millions d'âmes au maximum.

En général, les statistiques établies par les mandarins chinois arrivent à une approximation suffisamment exacte; mais, dans le cas actuel, il serait peut-être imprudent de les accepter autrement que comme une indication utile jusqu'à plus ample informé. Nous avons constaté, en effet, les incertitudes et les contradictions qui existent au sujet de

la population de grandes villes, telles que Lhasa et Tsiampo ; combien plus grandes peuvent et doivent être les erreurs quand il s'agit de supputer le nombre des individus constituant les hordes nomades qui parcourent, changeant chaque jour de campement, les montagnes et les immenses pâturages du Tibet ? Celles-là seulement sont à peu près connues qui vivent à proximité des villes ; pour les autres, on ne peut en savoir que ce que racontent leurs voisins d'un jour, ou les marchands qui les ont rencontrées par hasard. Peut-être aussi ne s'agit-il que de la partie sédentaire de la population groupée dans les quatre provinces du Tibet proprement dit.

Telle paraît être l'opinion de Dutreuil de Rhins qui propose le chiffre approximatif de 6 millions d'habitants ¹ stables auxquels il faudrait ajouter 15 millions de nomades ².

Ce qui est indiscutable, c'est que le Tibet est fort peu peuplé proportionnellement à son étendue, et que, à ce qu'il semble, sa population tendrait plutôt à décroître qu'à augmenter. Comme causes de cet état de choses, les auteurs européens signalent : la rigueur du climat, la stérilité à peu près générale du sol, la mauvaise administration, l'usure pratiquée par les couvents, le développement exagéré du monachisme, l'immoralité, la défaveur du mariage, la coutume de la polygamie et de la polyandrie, la grande extension de la mendicité et le manque de soins hygiéniques. Il est incontestable que chacune de ces causes peut contribuer dans une certaine mesure à la dépopulation du pays ; mais nous verrons par la suite que les agents les plus actifs du mal dont souffre le Tibet sont les institutions sociales et religieuses, les dernières surtout. Quant à l'imputation d'immoralité portée contre les Tibétains par certains missionnaires, elle ne paraît pas aussi grave qu'ils l'affirment.

1. Dutreuil de Rhins, *Asie Centrale*, p. 8.

2. *Id.*, *id.*, p. 1, note 2.

Au Tibet, le peuple a d'autres mœurs, mais n'est pas plus immoral que la plupart des autres nations d'un égal niveau de civilisation ; même, suivant le père Huc, « il y a peut-être moins de corruption que dans les autres contrées païennes ¹ ».

La population du Tibet se compose d'éléments très divers, surtout sur ses frontières ; ainsi, au nord et au nord-est, elle est fortement mélangée d'Ouigours, de Mongols et de Chinois ; à l'est domine l'élément chinois et au sud-est l'élément indo-chinois (birman et annamite) ; à l'ouest, on constate la prédominance des types cachemirien, népaulais et lepcha ; au sud, on remarque l'invasion des types boutanien, assamais et même bengali. C'est dans le Tibet central qu'il faut pénétrer pour rencontrer la véritable race tibétaine, celle que les Chinois ont appelée successivement Kiangs orientaux, Tou-fan, Tou-pho et Si-fan, et qui se donne elle-même le nom de Bod-pa. Dans l'antiquité, les croyances les plus absurdes ont eu cours au sujet des peuples du Tibet. Tantôt on les dépeignait comme des géants redoutables, hauts de 8 pieds ; tantôt on racontait qu'il existait dans les montagnes une race d'hommes pourvus d'une queue courte, droite et inflexible, très gênante pour eux, car, vu sa rigidité, ils ne pouvaient s'asseoir qu'après avoir creusé dans la terre un trou pour la placer. Ces légendes se conservaient encore vivaces au Boutan, il y a un siècle ², et sans doute elles n'ont pas encore disparu aujourd'hui.

Le Tibétain appartient à la famille mongole ³ ; mais, sans doute, fortement mélangée d'un autre élément ⁴ qui

1. Huc, *Voyage dans la Tartarie et le Thibet*, t. II, p. 260.

2. S. Turner, *Ambassade au Tibet et au Boutan*, t. I, pp. 240-241.

3. Huc, *Voyage dans la Tartarie et le Thibet*, t. II, p. 256.

4. Peut-être à la race Thaï, dont les Birmans et les Siamois sont les représentants. Il existe certaines similitudes curieuses entre le tibétain et le birman. En tout cas la langue tibétaine ne paraît pas être exclusivement mongolique.

lui a enlevé une partie de ses traits caractéristiques. Il est généralement de haute taille, avec les épaules et la poitrine larges, et des membres vigoureux. Sa face est carrée et longue, son front haut et assez droit, son nez court, sa bouche large avec des lèvres minces, son menton carré et sa mâchoire inférieure un peu lourde ; ses pommettes sont moins saillantes que celles des Chinois et ses yeux beaucoup moins bridés. Il a les cheveux noirs et la barbe rare. Ses traits sont, en général, grands et durs. Son teint est plutôt basané que jaune et quelquefois même tout à fait blanc chez les personnes de la classe élevée. Agile, souple et robuste, le Tibétain s'adonne avec passion aux exercices physiques, gymnastique, jeux de force et d'adresse.

S'il n'existe pas, au Tibet, de castes comme celles de l'Inde, le peuple y est divisé en six classes, ouvertes, puisqu'elles sont différenciées par la fortune, l'éducation et les fonctions plutôt que par la naissance, encore qu'on y reconnaisse des nobles. La première classe, comme importance et prérogatives, est celle des Lamas (*bla-ma* « supérieur », les prêtres et les moines) ; la seconde se compose des nobles et des fonctionnaires, deux ordres de personnes à peu près identiques, puisque généralement les derniers sont choisis parmi les meilleures familles du pays ; la troisième classe comprend tous les marchands, quel que soit le genre et l'importance de leur négoce ; la quatrième, les agriculteurs ; la cinquième, les pasteurs, nomades ou sédentaires ; la sixième, les mendiants de diverses origines et de toutes catégories, faisant profession de mendicité par dévotion, par misère ou par condamnation judiciaire¹. Ces six classes, en réalité, peuvent

1. C.-H. Desgodins, *Mission du Thibet*, pp. 227-231. — M. l'abbé Desgodins met au premier rang la classe des fonctionnaires, qu'il qualifie mandarins. Il nous paraît en cela commettre une erreur ; car, si tous les lamas ne sont pas fonctionnaires, la plupart des fonctionnaires sont lamas, et tout au Tibet se fait sous l'influence ouverte ou occulte du clergé. Les

se réduire à deux : la classe gouvernante, composée des lamas, des nobles et des fonctionnaires, et la classe des contribuables, comprenant les quatre autres ordres.

2. CARACTÈRE. MŒURS. USAGES. — Les difficultés les plus grandes et les plus inextricables auxquelles on se heurte quand on entreprend l'étude d'un pays peu connu, sont incontestablement les contradictions des voyageurs qui l'ont visité. Souvent, par une comparaison attentive et minutieuse de leurs récits, surtout quand il s'agit de faits matériels, il est possible de faire la part de l'exagération, des idées préconçues, du parti-pris de chaque auteur, de ses sympathies ou de ses antipathies, de démêler ce qu'il peut y avoir de trop général dans des observations ou superficielles ou portant sur des cas particuliers, et d'en dégager une vérité moyenne à peu près acceptable ; mais il n'en va pas de même lorsqu'il s'agit d'appréciations de faits éminemment variables de leur nature, tels que les manifestations particulières à chaque individu des dispositions mentales et des sentiments dont l'ensemble constitue le caractère national d'une race. La difficulté devient alors presque insoluble, et l'historien impartial est contraint de se borner à présenter les opinions diverses, entre lesquelles il ne saurait faire un choix — s'il est convaincu de la véracité et de la compétence de leurs auteurs — sans risquer de tomber dans le défaut de parti-pris.

C'est précisément la situation embarrassante où nous nous trouvons en ce qui concerne le caractère du peuple tibétain, et, si nous croyons pouvoir expliquer les contradictions de nos auteurs par le fait que chacun d'eux n'a été à même d'étudier qu'une partie déterminée du pays, il

seuls véritables maîtres du pays sont les *lamas*. A ces six classes, M. Desgodins en ajoute une septième, à laquelle nous doutons fort qu'on ait jamais reconnu une existence officielle : celle des brigands, les *Kia-pa*.

n'en reste pas moins à peu près impossible de formuler une opinion générale d'après les documents qui nous sont fournis.

« Ces genz sont idolastres et mauvaises durement, et ne tiennent à nul péchié rober ne mal faire, et greigneurs escharnisseurs (les plus grands moqueurs ou railleurs) du monde ¹. » C'est en ces termes, aussi laconiques qu'énergiques, que Marco Polo fait le procès des Tibétains de son temps, et ces quelques lignes sont évidemment l'écho fidèle de l'opinion que l'on avait à la cour de Khoubilai-khân.

Guère plus flatteur est le portrait que trace du Tibétain un missionnaire qui a fait un long séjour dans le sud-est de la province de Kham, l'abbé Desgodins, dont nous croyons devoir reproduire les pages *in extenso*, bien qu'elles ne nous paraissent pas marquées au coin d'une charitable indulgence :

« Il me semble donc que le Thibétain, quel qu'il soit, est essentiellement esclave du respect humain ; s'il vous croit grand, puissant et riche, il n'y aura rien qu'il ne fasse pour capter votre bienveillance, vos faveurs ou votre argent, ou même un simple regard d'approbation. S'il n'a rien à espérer, il vous accueillera avec toutes les démonstrations de la plus profonde soumission ou de la plus généreuse cordialité, suivant les circonstances, et vous fera des compliments interminables, employant les expressions les plus flatteuses et même les plus doucereuses que l'esprit humain ait pu inventer. En ce genre il pourrait donner des leçons aux flatteurs les plus raffinés d'Europe ; vous croit-il au contraire d'une condition inférieure, il n'aura plus pour vous que de la morgue, ou tout au plus une politesse guindée, maussade, revêche ; votre fortune vient-elle à changer, êtes-vous devenu misérable à ses yeux, abandonné et sans autorité, il se tourne immédiatement contre vous, vous

1. G. Pauthier, *Le Livre de Marco Polo*, t. II, p. 375.

traite en esclave, se range du côté de vos ennemis, sans que ses anciennes protestations de dévouement et d'amitié lui fassent honte, sans que la reconnaissance parle à son cœur. Esclave envers les grands, despote avec les petits, quels qu'ils soient, fourbe ou traître selon les circonstances, cherchant toujours à escroquer quelque chose et mentant sans pudeur pour arriver à ce but, voilà, je crois, le vrai Thibétain, au moins le Thibétain des pays cultivés du sud, qui se regarde comme bien plus civilisé que les pasteurs ou bergers du nord avec lesquels je n'ai eu que très peu de rapports, et dont, par conséquent, je ne prétends pas faire le portrait.

« On conçoit qu'avec un pareil caractère et avec des mœurs dissolues, le Thibétain devienne facilement cruel et vindicatif. Il ne pardonne jamais ; la vengeance seule peut le satisfaire quand il se croit offensé, mais il ne le manifeste pas tout d'abord ; au contraire, il affecte de vivre en bonne intelligence avec son ennemi, il l'invite, c'est avec lui de préférence qu'il fait le commerce, mais il choisira pour lui tirer une balle dans la poitrine le moment qui suivra un bon dîner où l'on s'est traité cordialement, où l'on s'est juré la plus profonde amitié.

« Tels sont les principaux défauts du Thibétain : quelles sont ses vertus ? Je crois qu'il a un esprit *instinctivement* religieux, qui le porte à faire de bon cœur quelques pratiques extérieures, et même des pèlerinages longs et fatigants, mais peu dispendieux ; quant à ses convictions religieuses, elles sont absolument nulles, grâce à la profonde ignorance où les lamas laissent le peuple, soit à cause de leur incapacité à l'instruire, soit et surtout pour conserver entre leurs mains les affaires du culte qui leur produit de gros revenus. Les actes du peuple en matière religieuse ne s'accomplissent que sous l'empire de la routine ; mais il ne se rend pas compte et ne cherche pas à s'éclairer ; de là, ignorance dans les classes inférieures, scepticisme et

indifférence dans les autres, surtout parmi la classe des mandarins et des lamas. Les autres vertus sont presque toutes matérielles, si je puis parler de la sorte : ainsi il souffre facilement le froid, la fatigue, la faim, la soif, et cela pendant longtemps ; mais s'il trouve une bonne compensation il ne la manquera jamais. Il est généralement actif, mais moins industriel que le Chinois, aussi les arts sont-ils au Thibet bien moins perfectionnés qu'en Chine. Au milieu de son travail, il chante sans souci ; à l'époque d'une fête, il se promène pendant le jour, chante, danse et boit pendant la nuit, sans se souvenir des chagrins de la veille ou sans se préoccuper des soucis du lendemain. Voilà le Thibétain, tel que je l'ai vu ¹. »

En résumé, d'après ce réquisitoire, le Tibétain serait servile, lâchement hautain, fourbe, intéressé, vindicatif, insouciant et léger, et ses bonnes qualités se borneraient à une certaine sobriété, un peu de patience, beaucoup de résistance aux souffrances matérielles (qualité plutôt physique que morale, à notre sens), et à une religiosité irraisonnée ne différant pas sensiblement de la propension à la superstition ordinaire aux peuples primitifs. Mais voici une note toute différente avec le père Huc, qui, à la vérité, n'a eu affaire qu'avec les populations du nord ; selon lui, les Tibétains sont serviables, hospitaliers, gais de caractère, « quand ils vont dans les rues, on les entend fredonner sans cesse des prières ou des chants populaires ; ils ont de la générosité et de la franchise dans le caractère ; braves à la guerre, ils affrontent la mort avec courage ; ils sont aussi religieux et moins crédules que les Tartares ² ». Enfin, ils sont « actifs et laborieux ³ ». Comment concilier deux jugements aussi diamétralement opposés et émanant de deux hommes que leur éducation et leur ministère doivent avoir

1. C.-H. Desgodins, *Mission du Thibet*, p. 231.

2. Huc, *Voyage dans la Tartarie et le Thibet*, t. II, p. 256.

3. Id., *id.*, t. II, p. 260.

particulièrement bien préparés à juger le moral de leurs semblables, et dont nous n'avons pas le droit de suspecter la bonne foi?

Un autre voyageur, — celui-là a visité seulement le Tibet méridional et central, — Samuel Turner, va nous fournir des renseignements encore plus favorables. « Les Tibétains sont très doux et très humains », nous dit-il, en citant à l'appui de son opinion le récit des soins et des attentions dont il a été l'objet de la part de simples portefaix de son escorte ¹. — « Sans être bassement serviles, les Tibétains se montrent toujours obligeants. Ceux d'un rang élevé ne sont point orgueilleux. Les autres sont respectueux et décents ². » — « L'affection, le respect, l'accord unanime que je vis constamment régner chez ce peuple, me prouvèrent qu'il était véritablement heureux ³. » — Enfin, chez eux, les hommes en place sont modestes, fuient l'éclat d'une vaine ostentation et se préoccupent d'apporter le moins de dérangement possible dans les affaires de leurs administrés : « Il est à remarquer qu'au Tibet, comme dans le Boutan, les hommes qui occupent les premières charges voyagent presque toujours la nuit. Cet usage vient de ce qu'ils ne veulent pas être aperçus, de peur d'occasionner des embarras aux habitants des campagnes qui, pour leur rendre des honneurs, s'empresseraient de quitter leurs occupations ⁴. » Ne semble-t-il pas que ces citations doivent nous amener à cette conclusion que le caractère tibétain change du tout au tout d'une province à l'autre, ou bien que le jugement de l'abbé Desgodins est peut-être excessivement sévère, et que nous pouvons, jusqu'à un certain point, nous ranger à l'opinion exprimée en ces termes par Dutreuil de Rhins : « On a fait de nos jours une assez

1. S. Turner, *Ambassade au Tibet*, t. I, p. 312.

2. Id., *id.*, t. II, p. 145.

3. Id., *id.*, t. II, p. 5.

4. Id., *id.*, t. II, p. 50.

mauvaise réputation aux bonzes et aux lamas ; mais, d'une façon générale, les Thibétains sont de braves gens, gais, francs et hospitaliers ¹ », bien que la fin sanglante de cet explorateur semble lui donner un cruel démenti ?

Il est un point, par exemple, qui touche à la fois à leur caractère et à leurs mœurs, sur lequel tous les explorateurs sont unanimes : c'est leur extrême malpropreté, dans leur intérieur, dans leurs vêtements et sur leurs personnes, défaut qui leur est commun du reste, avec tous les peuples de la même race, les Boutaniens et les Tartares mongols. Chez eux, l'eau ne sert qu'à la préparation de la nourriture et du thé ; son emploi pour tout autre usage est absolument inconnu de toutes les classes inférieures. « L'odeur qu'on respire dans les tentes mongoles, dit le père Huc, est rebutante et presque insupportable, quand on n'y est pas accoutumé. Cette odeur forte, et capable quelquefois de faire bondir le cœur, provient de la graisse et du beurre dont sont imprégnés les habits et les objets à l'usage des Tartares. A cause de cette saleté habituelle, ils ont été nommés *Tsao-ta-dzé*, « Tartares puants », par les Chinois, qui, eux-mêmes, ne sont pas inodores ni très scrupuleux en fait de propreté ² . » Cette malpropreté est encore aggravée par l'usage de ne changer un vêtement que lorsqu'il est réduit à l'état de guenille inutilisable et de coucher tout habillé ; nous verrons plus tard que c'est une des causes de la fréquence et de la gravité des maladies épidémiques qui désolent fréquemment ces contrées. Samuel Turner a trouvé une raison ingénieusement originale pour expliquer cette habitude de repoussante malpropreté : « Il faut observer, dit-il, que les ministres de cette religion (le bouddhisme) forment une classe à part et uniquement occupée de ses devoirs pieux. Le peuple, prétendant ne devoir se mêler en rien des

1. Dutreuil de Rhins, *Asie Centrale*, p. 8.

2. Huc, *Voyage dans la Tartarie et le Thibet*, t. I, p. 66.

matières spirituelles, laisse la religion, avec toutes ses formules et ses cérémonies, à ceux qui, par devoir et par habitude, sont, dès leur jeunesse, attachés à ces pratiques et à ces préjugés. C'est là sans doute ce qui fait que beaucoup de Boutaniens croient pouvoir se dispenser de se laver et de boire de l'eau ¹. » Malheureusement pour cette excuse si bien trouvée, la propreté ne règne guère plus dans les monastères tibétains que chez les particuliers, à ce point que les objets qui en sortent, tels que les amulettes et les formules talismaniques, emportent avec eux et gardent, d'une façon indélébile, l'odeur atroce de graisse rance dont est saturée l'atmosphère des couvents.

Une autre imputation grave formulée contre les Tibétains, est l'accusation d'immoralité. On leur reproche, — outre la polygamie et la polyandrie, dont nous parlerons tout à l'heure à propos du mariage, — un libertinage effréné allant jusqu'au prêt de la femme mariée par son mari : « Au Thibet, on se prête sa femme comme on se prête une paire de bottes ou un couteau ; rien ne s'oppose à ce qu'il en soit ainsi ; il y a peu d'exceptions, et les femmes n'y voient pas pour elles la moindre honte ². » De même, aucune surveillance n'existerait de la conduite des filles ; celles qui ont été mères avant le mariage étant, au contraire, plus recherchées que les autres, en raison de la certitude de leur fécondité ³. Ces accusations ne sont pas nouvelles, la seconde du moins, et il y a beau temps que Marco Polo s'en est fait l'écho : « Nul homme de celle contrée pour riens du monde ne prendroit à femme une garce pucelle ; et dient que elles ne vallent riens, se elles ne sont usées et costumées de gésir avec les hommes. » Mais aussi il affirme, contrairement aux allégations de notre savant mis-

1. S. Turner, *Ambassade au Tibet*, t. I, p. 136.

2. C.-H. Desgodins, *Mission du Thibet*, p. 225.

3. Id., *id.*, p. 225.

sionnaire, le respect de la fidélité dans le mariage : « Mais quant elles sont mariées, si les tiennent trop chières, et ont pour trop grant vilonnie se l'un touchast la femme à l'autre, et se gardent moult de ceste honte, depuis qu'ils se sont mariés avec si faites femmes ¹. »

Sans entrer dans aucun détail, le père Huc constate que « les Thibétains sont bien loin d'être exemplaires sous le rapport des bonnes mœurs ; il existe parmi eux de grands désordres ». « Mais, » continue-t-il, « une chose qui tendrait à faire croire que, dans le Thibet, il y a peut-être moins de corruption que dans certaines autres contrées païennes, c'est que les femmes y jouissent d'une grande liberté. Au lieu de végéter emprisonnées au fond de leurs maisons, elles mènent une vie laborieuse et pleine d'activité ². »

De son côté, Samuel Turner fait les mêmes constatations par rapport à la condition des femmes, mais il est muet sur la question d'immoralité, et de ses dires on pourrait plutôt conclure à une assez grande retenue de la part des hommes : « Tous paraissent avoir des attentions pour les femmes ; mais, très modérés dans toutes leurs passions, leur conduite à l'égard du beau sexe est également éloignée de la grossièreté et de l'adulation. Les femmes du Tibet occupent dans la société un rang plus distingué que leurs voisines du midi. Non seulement elles jouissent d'une entière liberté, mais elles sont maîtresses de maison et compagnes de leurs époux ³. »

Tout différent est ce portrait de la femme tibétaine tracé par une autre main. « Ici la femme va et vient, vaque à ses occupations de ménage ou de commerce sur la place publique, se livre à l'agriculture, file devant la porte de sa maison en bavardant avec les commères, entreprend aussi de longs voyages, tantôt à pied, tantôt à cheval ; sous ce

1. G. Panthier, *Le Livre de Marco Polo*, t. II, p. 373.

2. Huc, *Voyage dans la Tartarie et le Thibet*, t. II, p. 260.

3. S. Turner, *Ambassade au Tibet*, t. II, p. 145.

rapport elle est bien libre, mais elle n'en est pas moins l'esclave et le souffre-douleurs d'un ou de plusieurs maris; elle est achetée comme une marchandise sans qu'on lui demande son consentement; par là elle a le droit à devenir une espèce de chef domestique, mais elle est obligée de se soumettre à toutes les volontés, aux caprices et aux passions brutales de son mari. On regarde comme des époux très vertueux ceux qui se font la promesse de n'avoir jamais de rapports qu'ensemble; mais cette promesse est très rare. Dans tous les pays païens, la femme est méprisée comme un être inférieur à l'homme; les Thibétains ont même pour la désigner une expression qui peut se traduire par *être vil* ¹.»

Voilà, certes, un tableau convenablement poussé au noir et bien fait pour compléter un éloquent réquisitoire contre les mœurs tibétaines. Pauvres Tibétains! dont le plus grand crime est peut-être leur attachement à leur religion et à leurs coutumes nationales, et leur résistance énergique à la prédication du christianisme! Au milieu de toutes ces contradictions, on arrive à se demander, sans trop oser se prononcer, s'ils sont réellement des monstres indignes de tout intérêt, ou bien les victimes d'une calomnie séculaire. Et même, seraient-ils aussi gangrenés qu'on nous les représente, n'auraient-ils pas une excuse dans l'exemple de l'hypocrisie, de la dépravation et de la débauche qui règnent dans leurs couvents, pieux asiles où fleurissent et se propagent, comme plantes vénéneuses en serre chaude, ces deux fléaux de l'humanité, le célibat et la mendicité.

La mendicité est la plaie du Tibet. Il est juste de dire qu'elle est fortement encouragée par le caractère compatissant et charitable du Tibétain de toutes les classes, et à cet égard sa réputation est si bien établie, que de tous les pays voisins affluent sur son territoire miséreux et fainéants, moines bouddhistes, sanyasis indous et fakirs musulmans.

1. C.-H. Desgodins, *Mission du Thibet*, p. 226.

Dans les villes, les villages et les campagnes, ils vont de porte en porte, entrant sans se gêner dans les maisons ou les tentes, et, sans parler, étendent le bras, le poing fermé et le pouce en l'air, ce qui est en ce pays la manière de demander l'aumône ¹. Il est rare qu'on les laisse sortir sans leur donner au moins une poignée de *tsampa* ².

Les mendiants sont légion ; mais, chose singulière, les vrais misérables forment parmi eux la minorité. La grande masse est composée de mendiants par ordre de justice, condamnés à vivre sous la tente sans pouvoir rien posséder et à venir à certains jours mendier en des lieux fixés, et surtout de mendiants par dévotion, moines et laïques, qui ont fait vœu de vivre d'aumônes pendant un temps déterminé ou pendant leur vie entière, ou pèlerins se rendant à quelque lieu saint ou à quelque monastère en renom. C'est principalement autour des couvents et des temples qu'ils pullulent, spéculant sur la charité des pèlerins fortunés et s'ingéniant à la provoquer par tous les moyens imaginables. « Lorsque nous arrivâmes près du monastère (de Jhanseu), raconte Turner, nous fûmes assaillis par une foule de mendiants de tout âge et de tout sexe. Il y avait parmi eux quelques jeunes gens qui portaient des masques et faisaient des tours et des bouffonneries. Nous vîmes au coin d'une rue deux vieilles femmes couvertes de haillons, qui jouaient d'une espèce de guitare et dansaient au son de leur rauque instrument. On voit, d'après ce que je viens de dire, que la profession de mendiant n'est pas inconnue au Tibet, mais on l'y exerce d'une manière moins désagréable et peut-être avec plus de succès qu'en Europe. Ici les mendiants cherchent à amuser ceux à qui ils demandent l'aumône, au lieu de les affliger par le récit d'un malheur qui n'est pas réel, ou par le spectacle d'une infirmité factice. Nous

1. Huc, *Voyage dans la Tartarie et le Thibet*, t. II, p. 266.

2. Farine d'orge grillée.

jetâmes quelques petites pièces d'argent à ceux qui nous importunaient et la dispute qu'elles occasionnèrent entre eux nous donna le temps de nous éloigner. » Les couvents font aussi des distributions de nourriture à tous les mendians qui se présentent, et ces libéralités ont pour résultat d'entretenir perpétuellement autour de chaque monastère une troupe de misérables ou de paresseux en nombre d'autant plus considérable que le couvent est plus riche et par conséquent plus généreux.

La politesse est une des vertus du Tibétain. Il salue en ôtant son chapeau, comme en Europe, et demeure tête nue devant toute personne qu'il respecte; mais, par un usage singulier, quand il veut être particulièrement aimable et poli, il complète son salut par deux gestes qui paraîtraient au moins étranges chez nous : —il tire la langue en l'arrondissant et se gratte l'oreille. Quand il se présente devant un supérieur, il se prosterne neuf fois jusqu'à toucher de son front le parquet, puis, se retirant à reculons, il va s'asseoir sur le plancher à l'autre bout de la salle. S'il s'adresse à quelque lama de haut rang, après les prosternations de rigueur il demeure à genoux, la tête inclinée jusqu'au sol, jusqu'à ce qu'on l'ait autorisé à se relever. Un élément indispensable de la politesse tibétaine est le don d'une sorte d'écharpe de soie appelée *Khata* (Kha-btags¹ ou *dga'-ltag*²), « écharpe de félicité ». Deux Tibétains de bonne compagnie ne s'abordent jamais sans se présenter mutuellement le *Khata*. S'ils sont de même rang, ils se bornent à un simple échange d'écharpe. Quand un inférieur est reçu par son supérieur, la première chose qu'il fait, après s'être prosterné selon l'étiquette, c'est de présenter respectueusement un *Khata* que le supérieur, quel que soit son rang,

1. D'après Schlagintweit, *Le Bouddhisme au Tibet, Annales du Musée Guimet*, t. III, p. 122.

2. Selon Klaproth, *Description du Tibet, Nouveau Journal Asiatique*, t. IV, p. 151.

prend de sa propre main ; puis, au moment où il prend congé, le haut personnage, à son tour, lui fait mettre par un de ses gens une écharpe sur les épaules, et s'il veut l'honorer d'une façon particulière il la lui passe lui-même autour du cou. Cet usage est tellement universel qu'on n'envoie pas une lettre sans y joindre un petit Khata fait *ad hoc*.

Ces écharpes se font en une espèce de gaze de soie fort légère, tantôt unie tantôt damassée. Elles sont plus longues que larges et terminées aux deux bouts par des franges. Quelquefois, les plus belles portent au-dessus des franges, tissée dans l'étoffe, la formule d'invocation sacrée *Om! Mani padmé Houm* ¹ ! Elles sont toujours de couleur vive, surtout blanches ou rouges et de préférence blanches. On en fait de toutes dimensions et de toutes qualités, et naturellement la valeur du Khata doit être en rapport avec le rang de la personne qui l'offre et de celle à qui il est offert.

3. MARIAGE. POLYANDRIE. POLYGAMIE. — Le mariage est peu en faveur dans les hautes classes de la société. Plusieurs causes peuvent être invoquées pour répondre de ce fait. Mais, chez ce peuple éminemment religieux, on doit sans hésitation placer au premier rang le dogme bouddhique de la sainteté du célibat monastique et aussi les avantages considérables attachés à l'état de lama. Non seulement le lama vit grassement sans rien faire, à l'abri dans son couvent de toutes les vicissitudes de la fortune (considération qui n'est pas sans importance même dans des pays moins pauvres que le Tibet), mais encore il peut prétendre aux hautes dignités ecclésiastiques et même civiles, dont l'accès lui est largement ouvert, grâce au favoritisme d'un gouvernement tout théocratique et à la supériorité que lui donne une instruction plus soignée sur tous ses concurrents laïques.

1. « O! Le Joyau dans le lotus. Amen! » Invocation qui s'adresse au Bodhisattva Tchanrésî ou Padmapâzi, dieu protecteur du Tibet.

De plus, quel que soit son rang, le caractère sacré dont il est revêtu lui assure partout un respect, un droit de pré-séance et une autorité qui flattent son orgueil, et qu'il peut souvent, avec tant soit peu d'habileté, mettre à profit au mieux de ses intérêts. Ces avantages sont tellement appréciés que dans chaque famille un des fils, au moins, est dès son enfance destiné à l'état ecclésiastique. Une autre cause, très sérieuse également, c'est l'ambition qui porte le laïque au célibat afin de ne pas être détourné, par les joies et les soucis de la famille, des soins et surtout des intrigues incessantes par lesquels il lui faut assurer sa fortune. A ces raisons, nous pouvons ajouter encore une disproportion assez grande entre le nombre des femmes et celui des hommes, et, aussi, chez ceux-ci, une certaine froideur de tempérament qu'il faut attribuer sans doute à la rigueur du climat.

Les préliminaires et les cérémonies du mariage ne sont ni bien longs ni bien compliqués ; par contre les fêtes et réjouissances, qui l'accompagnent obligatoirement, représentent une dépense considérable quelle que soit la fortune des deux familles. Il n'y a pas d'état civil au Tibet, et le clergé, qui réprouve et condamne l'union des sexes, s'abstient de paraître à ces cérémonies ; le mariage est donc simplement un acte consacré par le consentement mutuel et dont la validité est assurée par le témoignage des invités. Dans la haute classe, où les usages chinois ont été adoptés, la demande en mariage se fait par l'intermédiaire d'entremetteuses, amies ou parentes de la famille du jeune homme. Celles-ci, munies de khatas et de quelques flacons de tchong ¹, se rendent chez les parents de la jeune fille, exposent la mission dont elles sont chargées, discutent la dot à fournir par chaque partie ², plaident enfin de leur

1. Sorte de bière faite avec de l'orge fermenté.

2. Ceci est en désaccord avec l'assertion que le mari achète sa femme (voir Klaproth, *Description du Tibet*; *Nouveau Journal asiatique*, t. IV, p. 251).

mieux la cause de leur client. Si la demande est agréée, elles distribuent les khatas aux membres de la famille, tandis que circulent les écuelles de tchong; puis elles attachent un bijou de forme spéciale, composé d'une grosse turquoise montée en or et nommé *sédzia* ¹, sur le front de la fiancée, à laquelle le futur est autorisé dès lors à apporter les cadeaux de noce, qui consistent ordinairement en thé, parures, lingots d'or et d'argent, et bestiaux, principalement des moutons. De leur côté, les parents de la jeune fille lui donnent en dot des terres et du bétail ², et l'apport des deux époux s'accroît encore des cadeaux que tous les invités sont tenus d'apporter.

Au jour fixé pour le mariage, on dresse devant la maison de la fiancée une tente dont on parsème le sol de grains de blé; c'est là que viennent la chercher les parents du futur et que l'on sert en leur honneur un premier repas de noce. Ce festin terminé, toute l'assistance se forme en cortège, et, si la distance n'est pas trop grande, la fiancée, tenue des deux bras par son père et sa mère, est conduite à pied à la maison de son mari; si la route est longue, le trajet se fait à cheval. Au moment où elle arrive à la maison nuptiale, on jette sur la jeune femme quelques poignées de froment et d'orge; puis on la fait asseoir à côté de son époux, on leur donne à boire du tchong et du thé, et tous les invités défilent en déposant devant eux leurs cadeaux. Aussitôt après, commencent d'interminables festins, avec intermèdes de musique et de danses, qui durent invariablement pendant trois jours. Les frais de ces réjouissances, où tout ce que comporte le luxe tibétain est prodigué, sont si exorbitants qu'il faut, paraît-il, les compter parmi les causes de la rareté des mariages.

1. Klaproth, *Description du Tibet; Nouveau Journal asiatique*, t. IV, p. 251.

2. Id., *id.*

Malgré l'absence de toute intervention civile et religieuse, ces unions se rompent rarement. Quelle que soit la gravité des motifs invoqués, — l'adultère même ne donnant lieu qu'à un châtement corporel pour la femme, et, pour son complice, à une indemnité pécuniaire à payer au mari, avec, dans la province d'Ou, l'exposition des coupables nus sur la place publique, — le divorce ne peut avoir lieu que par mutuel consentement, et, dans ce cas, aucun des divorcés ne peut se remarier ¹.

Dans le peuple, toutes proportions gardées, les cérémonies du mariage se passent presque exactement de la même manière; seulement le jeune homme fait lui-même sa demande aux parents de la jeune fille; on supprime la cérémonie coûteuse de la tente, et la fiancée est conduite simplement par ses parents à la maison de son mari, où celui-ci l'attend entouré de sa famille et de ses amis ².

Polyandrie et Polygamie. — Il se pratique, dans tout le massif de l'Himâlaya, une forme particulière de mariage, que tous les auteurs qui ont traité de ce sujet considèrent, à juste raison, comme la cause la plus sérieuse de la dépopulation de cette contrée, et qu'on appelle du nom de *Polyandrie*.

On sait en quoi consiste cette étrange coutume, d'un usage presque général dans la basse classe, parmi les petits marchands, les artisans, les agriculteurs et les pasteurs. C'est le mariage simultané d'une femme avec plusieurs maris. L'affaire se passe, du reste, toujours en famille. Plusieurs frères — quelquefois jusqu'à quatre et cinq — se réunissent pour épouser une femme qui devient leur épouse commune, tient leur ménage et s'occupe de tous les détails d'intérieur, tandis qu'eux apportent à la communauté le fruit de leur travail au dehors. Certains de ces ménages en

1. S. Turner, *Ambassade au Thibet*, t. II, p. 148.

2. Id., *id.*, t. II, p. 148.

collectivité parviennent, surtout si la femme est économe et laborieuse, à se constituer une honnête aisance ; tout s'y passe, paraît-il, de la manière la plus correcte et avec une entente parfaite. Ces mariages se concluent exactement comme les autres. C'est l'aîné des frères qui choisit la femme, fait la demande et figure seul dans la cérémonie des nocés. Il est le chef de la famille commune ; c'est à lui que les enfants donnent le nom de père, tandis qu'ils appellent oncles les autres frères ¹.

Deux raisons peuvent expliquer cette coutume si étrange : l'infériorité du nombre des femmes par rapport aux hommes, et la misère générale du pays. Cette dernière raison paraît être la plus sérieuse, car on peut concevoir jusqu'à un certain point que les Tibétains, en proie à une atroce misère, aient cherché, à la fois, à vivre le plus économiquement possible, à ne pas morceler par le partage leurs maigres héritages et à restreindre la natalité autant qu'il était en leur pouvoir, afin de diminuer le nombre des bouches à nourrir. Celle tirée de l'insuffisance du nombre des femmes nous paraît devoir être écartée ; car, d'un côté, un assez grand nombre de femmes se vouent au célibat religieux et se retirent dans les couvents, et, de l'autre, on signale l'existence de la polygamie parmi les classes nobles et riches. Nous manquons de renseignements précis sur la polygamie tibétaine, qui paraît se rapprocher davantage de la polygamie des Chinois que de celle des musulmans ; c'est-à-dire comporter une seule femme légitime, véritable maîtresse de maison, et un nombre *ad libitum* de secondes épouses (euphémisme pour concubines) limité seulement par l'ampleur des revenus du chef de la famille.

1. Voir à ce sujet S. Turner, *Ambassade au Thibet*, t. II, p. 143 ; — Griffith, *Mission du capitaine Pemberton au Boutan*, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, t. VIII, pp. 261-265 ; — C.-H. Desgodins, *Mission au Thibet*, p. 225 ; — Elysée Reclus, *Tibet*, p. 83.

4. NAISSANCE. FUNÉRAILLES. — Il se semble pas que les Tibétains attachent beaucoup d'importance à la naissance des enfants, car, de même que nos voyageurs, les historiens et géographes chinois sont à peu près muets sur ce point, à notre connaissance du moins. Nous savons seulement que la naissance d'une fille est considérée comme un événement des plus heureux et fêtée d'une façon toute particulière ; que l'enfant nouveau né, au lieu d'être lavé, est enduit de beurre (probablement comme préservatif contre le froid) et exposé au soleil ; que sa mère lui lèche les yeux ¹ afin de le garantir de la cécité ; qu'on le sèvre au bout de quelques semaines et qu'on le nourrit alors de bouillie de farine d'orge grillée, régime qui doit certainement contribuer à la grande mortalité infantile ; enfin, que la petite vérole fait parmi les nouveau-nés des ravages effrayants.

Funérailles. — « Après ces peuples-là sont ceux de Tebeth, dont l'abominable coutume était de manger leur père et leur mère morts, et pensaient que ce fut un acte de piété de ne leur donner point d'autre tombeau que leurs propres entrailles ; mais maintenant ils l'ont quittée, car ils étaient en abomination à toutes les autres nations. Toutefois ils ne laissent pas de faire encore de belles tasses du test (crâne) de leurs parents afin qu'en buvant cela leur fasse ressouvenir d'eux en leurs réjouissances ; cela me fut raconté par un qui l'avait vu ². » Malgré ce témoignage de Guillaume de Rubruquis, généralement assez exact en dépit de sa naïve crédulité, il est plus que douteux que les Tibétains se soient livrés à cette pratique, dont on a du reste chargé plusieurs autres peuples sauvages, et qu'on

1. Klaproth, *Description du Tibet; Nouveau Journal asiatique*, t. IV, p. 253. — Cet usage paraît être un atavisme d'animalité.

2. Guillaume de Rubruquis, dans *Voyages de Benjamin de Tudelle etc.*, p. 328.

pourrait appeler la *Patrophagie* ; les Chinois, qui paraissent avoir été en contact avec eux dès le dernier siècle avant notre ère, et qui sont fort friands de racontars de ce genre, même apocryphes et fabuleux, en auraient sûrement dit un mot, surtout si, comme semble le faire entendre Rubruquis, cette barbare coutume avait persisté jusqu'aux approches du XIII^e siècle. Il est probable que ce dire a pour origine un usage funéraire, dont nous parlerons tout à l'heure, mal compris par quelque témoin incapable de se renseigner exactement. Mais ce qui est incontestable, c'est l'emploi qu'ils faisaient, et qu'ils font encore, d'ossements humains pour certains usages religieux. Dans les orchestres des temples, on se sert couramment de trompettes, appelées *kang-doung* (*rkang-dung*), faites avec des fémurs et des tibias, — et l'on assure que leur son est d'autant plus puissant et harmonieux que les anciens propriétaires de ces membres ont été des saints plus vénérables, — ainsi que de tambours à double caisse, nommés *damarou*, formés de deux crânes humains réunis par le sommet et dont la cavité est recouverte d'un parchemin bien tendu. Peu de temps après l'exposition de 1889, nous avons eu entre les mains un crâne, merveilleusement serti de perles fines et reposant sur un socle ou pied en or massif orné de pierres précieuses, que l'on disait être celui de Téchou-Lama, le célèbre Pantchen Rinpotché qui mourut de la petite vérole à Pékin, en 1780. Plusieurs inscriptions tibétaines et chinoises étaient gravées sur ce crâne si luxueusement décoré et écrites sur des morceaux de papier aux cinq couleurs sacrées collés dans sa cavité ; malheureusement, elles ne fournissaient aucun indice qui pût aider à connaître le personnage de marque dont il avait jadis abrité le cerveau. Ce paraissait être une coupe à sacrifice votive. Enfin, de ce que beaucoup de divinités tibétaines tiennent en main une coupe faite d'un crâne humain, appelée *thod-krag*, nous sommes en droit de supposer que, comme les Scythes dont

parle Hérodote ¹, les Tibétains buvaient parfois dans des crânes. Reste à savoir si c'étaient ceux de leurs parents ou des ennemis qu'ils avaient tués à la guerre ?

Le Tibétain est très pieux et paraît avoir très vif le sentiment de la famille et le respect des parents. Cependant beaucoup de voyageurs, et surtout les missionnaires, lui reprochent des usages funéraires qui paraissent également en contradiction avec le sentiment religieux et le respect dû aux morts. Ces critiques, fondées à notre point de vue européen, perdent beaucoup de leur valeur si l'on veut bien, un instant, faire abstraction de ses préjugés et tâcher de penser d'après les idées tibétaines. Une opinion courante chez tous les peuples, brâhmanes et bouddhistes, qui professent la croyance en la transmigration, c'est que, aussitôt après la mort, l'âme — ou le principe impérissable quelque nom qu'on lui donne — se sépare absolument du corps qui lui a servi d'enveloppe pour recommencer une nouvelle vie dans un nouveau corps, et que, par conséquent, le cadavre n'a plus rien du mort, n'est plus qu'un amas de matière qu'il importe de rendre au plus vite au grand courant vital universel par la dissociation des éléments divers qui le composent. A cette idée s'ajoute, au Tibet, la croyance que l'âme du mort, retenue par le cadavre comme par une chaîne, ne peut se réincarner pour une nouvelle existence et erre, véritable âme en peine, dans un état intermédiaire entre la vie et la mort, appelé *bardo* et presque aussi redouté que l'enfer, tant que les éléments matériels du corps ne sont pas intégralement restitués à la nature ; hâter leur dissolution est donc un devoir pieux, quel que soit le moyen qu'il faille employer pour y parvenir.

Le procédé le plus parfait et le plus expéditif est sans contredit l'incinération ; mais il est très coûteux au Tibet

1. Hérodote, *Histoires*, livre IV, paragraphe 65.

où le bois est tellement rare que le seul combustible employé pour la cuisine et le chauffage est la fiente séchée des animaux domestiques. Aussi est-il réservé aux lamas et aux personnes des hautes classes.

Quand il s'agit d'un lama, aussitôt que le mort a rendu le dernier soupir, on l'assied dans une attitude de dévotion, les jambes croisées de telle façon que le dessus du pied soit appuyé sur la cuisse opposée et la plante en l'air, posture qui est celle des images des Bouddhas. La main droite repose ouverte et le pouce replié dans la paume de la main sur la cuisse droite ; le bras gauche est replié contre le corps, la main ouverte et le pouce écarté de manière à former un angle droit avec la main à la hauteur de l'épaule, attitude de la méditation parfaite. Les yeux à demi fermés sont dirigés vers le sol pour indiquer que, non seulement toutes les fonctions du corps sont suspendues, mais encore que les facultés de l'âme sont tout entières absorbées dans la méditation. Le corps est ensuite revêtu du vêtement religieux et porté en grande pompe sur un bûcher, dressé autant que possible sur une éminence. Lorsque le cadavre est consumé, on en recueille précieusement les cendres que l'on dépose dans l'intérieur d'une statuette de cuivre représentant une divinité ou, plus rarement, le personnage lui-même¹. Quelquefois on pétrit ces cendres avec des résines parfumées et on en modèle une petite statuette. Inutile de dire que ces statuettes sont religieusement conservées dans le temple du monastère auquel appartenait le défunt.

Si le mort est un laïque, les choses se passent à peu près de la même manière, sauf qu'on ne recueille pas les cendres. Aussitôt que la mort est constatée, le défunt ficelé, les genoux rapprochés du menton et les mains entre les jambes, dans un de ses vêtements habituels, est enfermé dans un

1. S. Turner, *Ambassade au Thibet*, t. II, p. 9.

panier ou un sac de cuir. La famille se hâte de porter au temple des offrandes de beurre qu'on fait brûler devant les images sacrées et d'inviter les lamas à se rendre à la maison mortuaire pour y lire les prières des morts. Puis au jour déclaré favorable par les lamas astrologues, le corps est porté sur le bûcher, auquel le plus proche parent du mort met le feu à l'aide d'une torche allumée par le chef des lamas, qui tout le temps que dure l'incinération psalmodient des prières rangés autour du bûcher. Ils ont soin de continuellement suivre de l'œil les formes capricieuses de la fumée, prétendant lire dans ses volutes le sort futur de l'âme et même quelquefois y voir l'âme elle-même¹.

Mais ceci est funérailles de luxe qui ne sont pas à la portée de toutes les bourses. Pour la masse de la population, même riche, le mode employé est précisément celui dont tous les étrangers ont dénoncé la répugnante horreur, et certainement les Tibétains eux-mêmes n'en supporteraient pas le spectacle, s'ils n'étaient cuirassés par l'habitude et les préjugés.

Le corps, préparé comme nous l'avons dit tout à l'heure, est porté dans un lieu spécial, sorte de charnier à ciel ouvert entouré d'une assez haute muraille dans laquelle sont pratiqués au raz du sol des ouvertures qui permettent aux chiens et autres animaux voraces d'y pénétrer. Là, il est remis aux mains de découpeurs qui le dépècent et jettent la chair par morceaux aux chiens, aux vautours et aux corbeaux. Quand les os sont parfaitement dépouillés de toute chair, on les brise et on les broie dans un mortier de pierre, on les mélange avec de la farine d'orge grillée, dont on fait des boulettes que l'on donne aux chiens et aux oiseaux voraces. Ce genre de sépulture est regardé comme très honorable et profitable à l'âme dans la vie future.

Il est encore une autre manière de pratiquer ces funé-

1. C.-H. Desgodins, *Mission du Thibet*, p. 400.

raillés qui, par leur esprit au moins, se rapprochent beaucoup des usages funéraires des Parsis, méthode plus économique (le dépeçage d'un cadavre coûte une quinzaine de francs, somme considérable dans le pays), si elle est moins expéditive. Elle paraît être usitée à l'exclusion de la précédente dans la province de Tsang. Voici la description qu'en donne Turner : « J'ai vu, à côté du monastère de Téchou-Loumbo (Tachilhounpo), l'endroit où les Thibétains mettent ordinairement leurs morts. C'est un charnier assez spacieux, situé à l'extrémité du roc qui est absolument perpendiculaire, et entouré des autres côtés par de hautes murailles, que l'on a sans doute construites pour épargner aux vivants le dégoût et l'horreur que pourrait leur causer la vue des objets que ce lieu renferme. On en a laissé le centre totalement découvert pour que les oiseaux de proie puissent y entrer. Dans le fond, il y a un passage étroit et bas par où les chiens et les autres animaux voraces y pénètrent. D'une éminence que le roc forme à côté s'avance une plate-forme qu'on a construite afin de pouvoir jeter facilement les cadavres dans le charnier. Là, le seul devoir que l'on rende aux morts, c'est de les placer de manière qu'ils puissent être bientôt la proie des oiseaux carnassiers et des chiens dévorants ¹. » Ces chiens sont, paraît-il, tellement habitués à leurs lugubres festins, qu'ils rôdent par troupes autour des maisons où ils sentent la mort et suivent les convois funèbres, auxquels ils font un macabre cortège.

Dans les campagnes, on ne prend pas tant de précautions. On dépose simplement les corps en plein air sur quelque rocher et on laisse aux animaux carnivores, le soin de leur donner la sépulture. Quant aux misérables qui ne peuvent ni payer des porteurs, ni acheter les prières du clergé, on jette tout bonnement leurs morts dans les rivières. Jamais on

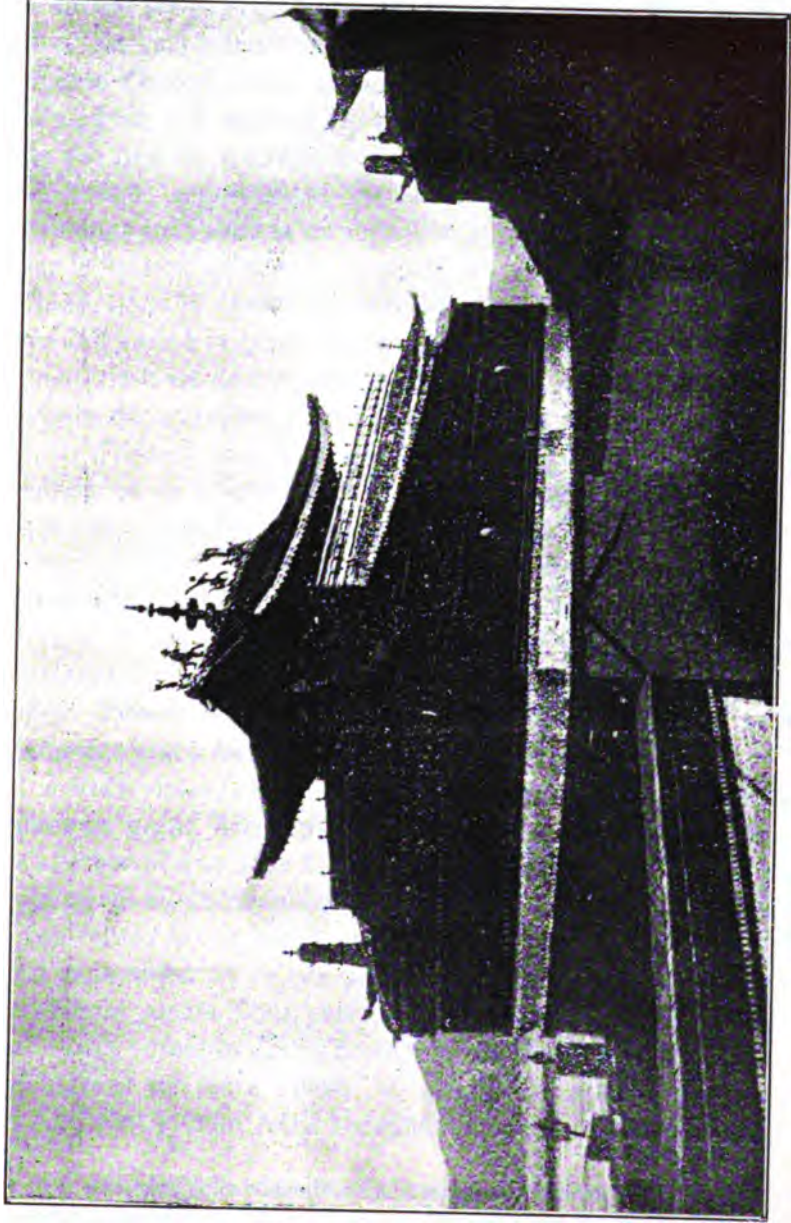
1. S. Turner, *Ambassade au Thibet*, t. II, p. 96.

n'enterre les corps, sauf lorsque règne une épidémie de petite vérole.

Il est cependant encore un autre mode de funérailles en usage au Thibet, qui se rapproche sensiblement de ce qui se passe chez nous; mais il n'est employé que pour les grands lamas, tenus pour être les incarnations de quelque divinité. Pour eux, en effet, le danger du Bardo n'est pas à craindre en raison de la nature divine de l'âme qui les anime. Leurs corps, après avoir subi une sorte d'embaumement superficiel, sont conservés en des châsses magnifiques exposées à la vénération des fidèles dans de splendides mausolées, moitié tombeaux et moitié temples. Lhasa, la ville sainte, est remplie de ces mausolées; mais le plus beau, paraît-il, est celui du Téchou-Lama Erténi, monument grandiose et superbe élevé, au milieu même du palais pontifical de Tachilhounpo, aux frais du gouvernement tibétain, aidé des dons arrachés à la dévotion populaire et des subsides considérables du gouvernement chinois, qui, dit-on, avait tout intérêt à détourner par ses largesses les soupçons qu'avait fait naître la mort subite de ce grand dignitaire à l'esprit large et patriote, partisan résolu de l'ouverture du Tibet aux Européens. Turner est, jusqu'à présent, le seul Européen qui ait eu la bonne fortune de pouvoir visiter ce merveilleux mausolée, et il en a donné une longue description¹, dont nous croyons devoir reproduire ici les parties principales, ne serait-ce que pour donner une idée de ce qu'est un monument de ce genre.

« En sortant de mon appartement, dit-il, nous suivîmes le corridor, au bout duquel nous descendîmes deux étages. Après avoir traversé divers passages, sans sortir dans la rue, nous trouvâmes une petite porte qui nous conduisit dans la cour où était le grand mausolée. Cette cour est pavée et il règne sur trois de ses côtés, un péristyle destiné

1. S. Turner, *Ambassade au Thibet*, t. II, pp. 7 et suiv.



Monastère de Tachilhounpo. Mausolée du quatrième Pantch'en Rinpotché.

à abriter les pèlerins et les dévots que la piété attire en ce lieu. Sur les murailles du péristyle, on a peint diverses figures d'une grandeur gigantesque, qui sont des emblèmes analogues à la mythologie tibétaine. Les deux principales de ces figures, peintes, avec des traits hideux, en bleu et en rouge, représentent les incarnations de Kâli¹. Les colonnes sont peintes en vermillon et ornées de dorures; et sur le fronton qu'elles supportent, on voit le dragon de la Chine. Dans le centre du péristyle, il y a une grande porte qui fait face à la principale avenue du monastère. Précisément vis-à-vis de cette porte, est l'entrée du mausolée, au-dessus de laquelle il y a un trophée, assez semblable à une cotte d'armes (écu), entouré d'une balustrade. La pièce du milieu de ce trophée est une espèce de lance, dont le bout a la forme de la feuille du grand banian². Elle est sur un piédestal très bas. De chaque côté, on voit un daim couchant avec le mufle fort élevé et le cou appuyé sur l'épaule d'une figure d'environ huit pieds de haut, qui est à une égale distance de l'un et de l'autre. Ces sculptures, qui sont richement dorées, occupent tout le dessus du portique et se trouvent tout à fait en avant du corps du bâtiment.

« Nous vîmes, sous le portique, un prêtre assis qui lisait dans un grand livre ouvert devant lui, et semblait ne pas s'apercevoir que nous étions là. Il était du nombre de ceux qui prient alternativement en cet endroit et qui sont chargés d'entretenir le feu sacré devant le tombeau. Il faut qu'il y ait sans cesse un de ces prêtres qui prie, et que le feu ne s'éteigne jamais. Deux pesantes portes, peintes en vermillon avec des bossages dorés, firent trembler l'édifice lorsqu'elles roulèrent sur leurs pivots, et que leurs battants massifs heurtèrent le mur. Nous reconnûmes alors que le bâtiment

1. Il est très difficile d'identifier les personnages dont parle Turner; très probablement ici il s'agit de la reine des Dakinis, appelée en tibétain *mKha-sgro-ma*, ou de la déesse *Lha-mo*.

2. Le figuier sacré des bouddhistes.

que nous avons pris pour le mausolée, ne servait qu'à entourer une pyramide de la plus grande beauté.

« Au pied de la pyramide, reposait le corps du Lama dans un cercueil d'or massif. Ce cercueil fut fait à Pékin, par ordre de l'empereur de la Chine, lorsque ce prince renvoya le corps du Lama à Téchou-Loumbou, où il fut conduit avec non moins de pompe que de solennité. Ses sectateurs accoururent en foule partout où il passa pour lui rendre un hommage religieux, et ils se croyaient trop heureux de pouvoir seulement toucher son cercueil, ou le poêle qui le recouvrait.

.....

« La statue du dernier Téchou-Lama est d'or pur. Elle est au haut de la pyramide et placée sous une très grande coquille dont les striures sont peintes alternativement en rouge et en blanc, et dont les bords en feston forment un dais qui couvre tout le corps de la statue. Cette statue est représentée assise sur des coussins, couverte d'un manteau de satin jaune qui flotte négligemment, et coiffée d'un bonnet qui ressemble à une mitre.

.....

« Aux bords de la coquille sont suspendus les divers chapelets dont le Lama se servait pendant sa vie, et qui, pour la plupart, sont très précieux. Il y en a en perles, en émeraudes, en rubis, en saphirs, en corail, en ambre, en cristal de roche, en lapis-lazuli. Il y en a aussi dont les grains ne sont que d'humbles *ser-bou-djya*. Tous ces chapelets sont arrangés avec symétrie et forment des festons.

« Les côtés de la pyramide sont revêtus de plaques d'argent massif. Elle forme, en s'élevant, divers gradins sur lesquels sont étalés tous les objets rares et précieux qui ont appartenu au Lama, et qui proviennent des offrandes des dévots. Il y a, entre autres choses, des tabatières d'un grand prix et divers bijoux curieux qui lui avaient été donnés par l'empereur de la Chine. Il y a aussi de magnifiques por-

celaines, de grands vases du Japon du plus beau bleu, et plusieurs gros fragments de lapis-lazuli. Ces différentes choses sont arrangées suivant le goût du pays et font un très bel effet.

« A la hauteur d'environ quatre pieds, la pyramide a un gradin beaucoup plus large que les autres, sur le devant duquel sont sculptés deux lions rampants. Entre ces lions est une statue d'homme qui a des yeux d'une grandeur énorme et qui lui sortent de la tête. Son corps fait des contorsions bizarres, sa physionomie peint le trouble et l'anxiété et ses mains sont placées sur les cordes d'une espèce de guitare. Des hautbois, des trompettes, des cymbales et divers autres instruments de musique sont aux extrémités du gradin, immédiatement au-dessous des figures, et l'espace intermédiaire est rempli de vases de porcelaine de la Chine, de vases bleus du Japon et de vases d'argent.

« A droite de la pyramide est placée une seconde statue du Lama, de grandeur naturelle, qui, suivant ce que Pourounghir m'a assuré, lui ressemble singulièrement. Elle est assise dans une chaire, au-dessous d'un dais de soie et ayant un livre devant elle. Cette statue n'est point d'or massif, mais de vermeil. En face de la pyramide, il y a un autel, couvert d'un tapis de drap bleu, sur lequel on dépose les offrandes journalières telles que les fleurs, les fruits, les diverses espèces de grains et l'huile. Il y a aussi sur cet autel plusieurs lampes allumées et qu'on ne laisse jamais s'éteindre, parce que le feu en est considéré comme sacré. La fumée que produisent ces lampes et une multitude de cierges odorants remplit l'enceinte de ce lieu et répand tout autour une odeur très suave.

« De chaque côté, on a suspendu au plafond diverses pièces de satin et d'autres étoffes de soie de la plus grande beauté. Tout auprès de la pyramide, il y a deux pièces de velours noir, couvertes d'un bout à l'autre d'une broderie en perles en forme de réseau et bordées aussi d'un rang de

perles. Quelques pièces de beau brocart anglais et de superbe *gullbudden* de Bénarès complètent ce magnifique assemblage d'étoffes. Sur les murailles on a peint, depuis le haut jusqu'en bas, des rangs de *gélongs* occupés à prier.

« Le pavé est couvert de tous côtés de monceaux de livres sacrés, concernant la religion des lamas, livres que les professeurs orthodoxes de cette religion augmentent continuellement par de volumineux commentaires.

.....
 « La coquille qui couvre la pyramide est extrêmement grande, et quand on la voit à une certaine distance, elle fait un très bel effet. Elle est placée sur le côté d'un grand rocher et élevée au-dessus de la plus grande partie du monastère, de sorte qu'on l'aperçoit de très loin.

« Quant à la maçonnerie, le mausolée du Téchou Lama est de pierre brute et de bon mortier. Il a plus de largeur que de profondeur et il est excessivement élevé. Les murs ont plus d'épaisseur à leur base que dans le haut, ce qui leur donne une obliquité très sensible.

« Au-dessus du portique, et précisément dans le centre du bâtiment, il y a une fenêtre garnie de rideaux de moire noire. On voit, en or, sur l'extérieur des murs, le soleil, ainsi que la lune dans ses différentes phases. Ces peintures y sont même plusieurs fois répétées. Une bande de couleur brune règne tout autour du bâtiment un peu plus haut que la fenêtre. Au-dessus de cette bande, on voit sur la façade, une tablette où l'on a écrit en grandes lettres d'or la phrase mystique : *Om ! Mani padmé. Houm !* Il y a ensuite un espace en blanc et toute la partie de la façade qui est au dessus, et qui a environ douze pieds de haut, est peinte en rouge. La frise et la corniche sont peintes en blanc.

« On voit au-dessus des angles et du reste de la muraille, de distance en distance, des colonnes d'environ cinq pieds de haut et de deux ou trois pieds de circonférence. Elles sont de métal richement doré, et leur plinthe est fixée dans

le centre de la muraille. Plusieurs de ces colonnes sont couvertes de drap noir et ont, de divers côtés, des bandes d'étoffe blanche, perpendiculaires et transversales, qui forment des croix fort distinctes¹. Les colonnes sont grenues et cannelées, et on y a gravé diverses lettres. Elles sont aussi couronnées de quelques légers ornements. Des têtes de lion, bien sculptées et bien dorées, sortent des quatre angles au-dessus de la corniche et portent des cloches suspendues à leur mâchoire inférieure.

« Mais la partie la plus brillante et la plus apparente de l'édifice, celle qui couronne le tout, est un dôme magnifiquement doré qui est au-dessus du centre de la pyramide et des restes du Lama. Il est supporté par de légères colonnes et il donne à l'ensemble de l'édifice bien plus d'éclat. Ses bords se relèvent avec grâce. Son sommet est orné de dragons chinois et, tout autour, il y a un nombre immense de petites cloches qui, ayant des morceaux de bois minces et carrés attachés au battant, font, avec celles qu'on voit à toutes les autres parties avancées de l'édifice, un carillon considérable dès que le vent les agite. »

Il semblerait, d'après ce que nous avons vu de leurs usages mortuaires, qu'une fois les funérailles terminées, les Tibétains ne doivent plus guère se soucier de leurs morts. Cela est exact en ce qui concerne le corps, guenille de nulle valeur dès que l'âme l'a quitté, sauf lorsqu'il s'agit de saints personnages ; mais, en bons bouddhistes qu'ils sont, ils se préoccupent, en certaines occasions, des âmes qui peuvent ou avoir besoin de prières pour obtenir une bonne transmigration et d'offrandes pour soutenir leur existence, ou bien venir efficacement en aide aux vivants si elles ont trans-

1. Schlagintweit constate également l'existence de ces croix blanches sur fond noir, comme décorations des cylindres à prières et des fenêtres des monastères. Il y voit le symbole du calme et de la paix (*Le Bouddhisme au Tibet; Annales du Musée Guimet*, t. III, p. 116).

migré parmi les dieux et dans la sainte classe des Lamas. Nous n'avons pu savoir si, comme dans la Chine et le Japon, ils rendent aux morts un culte journalier ou seulement anniversaire, mais ils ont une fête annuelle en l'honneur des trépassés. Cette fête se célèbre le jour anniversaire de la mort du saint Tsong-Khapa, le 25 octobre ¹, ou le 29 ², c'est-à-dire presque à la même date que nos fêtes de la Toussaint et de la Commémoration des morts, au début de l'hiver, cette mort de la nature. Elle consiste en l'illumination générale de tous les temples, les monastères, les palais et les maisons d'un bout à l'autre du territoire. Très superstitieux, les Tibétains observent, avec une attention anxieuse, les phases de cette illumination ; si les lampions brûlent avec une flamme calme et un brillant éclat, c'est un présage des plus favorables ; le vent et la pluie viennent-ils à les éteindre, c'est pour eux l'augure des plus funestes calamités pendant le cours de l'année suivante. Indépendamment de ces marques solennelles de souvenir données aux morts, ils sanctifient cette fête par divers actes de bienfaisance dont ils croient que la circonstance augmente beaucoup le mérite : repas donnés aux pauvres, aumônes distribuées généreusement suivant l'état de fortune de chacun. Il est probable — bien que nous n'en ayons trouvé aucun indice certain dans les récits des voyageurs — que cette fête comporte également des offrandes de différentes sortes aux morts, ainsi que cela se pratique en Chine et, en général, dans tous les pays bouddhiques ³.

5. HABITATIONS. — ALIMENTATION. — COSTUME. — Les

1. Selon Klapproth, *Description du Tibet; Nouveau Journal Asiatique* t. IV, p. 148.

2. Suivant Turner, *Ambassade au Thibet*, t. II, p. 98.

3. Voir de Groot, *Les fêtes annuelles des Chinois, Annales du musée Guimet*, t. XI, p. 16, 405, 413; t. XII, p. 563, ét. Paulus et Bouinai : *Le culte des morts dans le Céleste Empire et l'Annam*, p. 101, In-18, Paris, 1893.

habitations tibétaines ne réclament pas de grands efforts d'architecture (il est bien entendu que nous ne parlons ici ni des temples, ni des monastères, ni des rares palais des hauts fonctionnaires), ce sont ou des maisons construites sans aucun souci du plus rudimentaire confort, ou de simples tentes, et, comme la population est en majorité pastorale et nomade, on peut dire que c'est la tente qui est l'abri le plus universellement adopté.

Les tentes se font selon deux modèles ; appelés, suivant M. l'abbé Desgodins ¹, *Gueur* et *Yob* ; malheureusement cet auteur ne nous en donne pas une description suffisante, il se contente de dire que le *Gueur* n'a qu'une colonne, tandis que le *Yob* en a deux. A défaut de renseignements plus précis, nous croyons que le premier modèle correspond à la tente mongole et le second à la tente hexagonale décrites assez minutieusement par le père Huc, la dernière étant plus particulièrement tibétaine.

« La tente mongole, nous dit ce missionnaire ², affecte la forme cylindrique depuis le sol jusqu'à mi-hauteur d'homme. Sur ce cylindre, de 8 à 10 pieds de diamètre, est ajusté un cône tronqué qui représente assez bien le chapeau d'un quinquet. La charpente de la tente se compose, pour la partie inférieure, d'un treillis fait avec des barreaux croisés les uns sur les autres de manière à pouvoir se resserrer et s'étendre comme un filet. Des barres de bois partent de la circonférence conique et vont se réunir au sommet, à peu près comme les baleines d'un parapluie. Cette charpente est ensuite enveloppée d'un ou de plusieurs tapis épais de laine grossièrement foulée. La porte est basse, étroite, mais pourtant elle a deux battants ; une traverse de bois assez élevée en forme le seuil, de sorte que, pour entrer dans la tente, il faut en même temps lever le pied et

1. Desgodins, *Mission au Thibet*, p. 263.

2. Hue, *Voyage dans la Tartarie et le Thibet*, t. I, p. 62.

baisser la tête¹. Outre la porte, il y a une autre ouverture pratiquée au-dessus du cône. C'est par là que s'échappe la fumée du foyer. Un morceau de feutre peut la fermer à volonté par le moyen d'une corde dont l'extrémité est attachée sur le devant de la porte.

« L'intérieur de la tente est comme divisé en deux parties : le côté gauche, en entrant, est réservé aux hommes ; c'est là que doivent se rendre les étrangers. Un homme qui passerait par le côté droit commettrait plus qu'une grossière inconvenance. La droite est occupée par les femmes, et c'est là que se trouvent réunis tous les ustensiles du ménage : une grande cruche en terre cuite pour conserver la provision d'eau, des troncs d'arbres de diverses grosseurs creusés en forme de seaux et destinés à renfermer le laitage, suivant les différentes transformations qu'on lui fait subir. Au centre de la tente est un large trépied planté dans la terre et toujours prêt à recevoir une grande marmite que l'on peut placer et retirer à volonté. Cette marmite est en fer et de la forme d'une cloche. » Cette tente, est, paraît-il, très chaude et relativement confortable.

Il n'en est pas de même de la tente tibétaine, dite tente noire, et recouverte d'une simple toile : « Les grandes tentes qu'ils se construisent avec de la toile noire sont ordinairement de forme hexagone ; à l'intérieur, on ne voit ni colonne ni charpente pour leur servir d'appui, les six angles du bas sont retenus au sol avec des clous et le haut est soutenu par des cordages qui, à une certaine distance de la tente, reposent d'abord horizontalement sur de longues perches, et vont ensuite, en s'inclinant, s'attacher à des anneaux fixés en terre. Avec ce bizarre arrangement de perches et de cordages, la tente noire des nomades Thibétains ne ressemble pas mal à une araignée mons-

1. Heurter du pied, en entrant, la traverse de la porte est considéré comme un présage des plus funestes.

trueuse qui se tiendrait immobile sur ses hautes et maigres jambes, mais de manière à ce que son gros abdomen fut au niveau du sol. Les tentes noires sont loin de valoir les yourtes des Mongols; elles ne sont ni plus chaudes ni plus solides que de simples tentes de voyage. Le froid y est extrême et la violence du vent les jette facilement à terre. On peut dire, cependant, que sous un certain rapport les Si-Fan¹ paraissent plus avancés que les Mongols; ils semblent avoir quelque velléité de se rapprocher des mœurs des peuples sédentaires. Quand ils ont choisi un campement, ils ont l'habitude d'élever tout autour une muraille de quatre à cinq pieds. Dans l'intérieur de leurs tentes, ils construisent des fourneaux qui ne manquent ni de goût ni de solidité². »

Les villages sont rares au Tibet, espacés souvent à plusieurs journées de marche, et se composent généralement d'un très petit nombre de maisons groupées autour d'un monastère. Les hameaux n'existent pas; mais en place, dans les lieux favorables à la culture, on aperçoit de nombreuses et grandes fermes dispersées de tous côtés. Ferme, maison de ville ou de village, l'habitation tibétaine affecte toujours la forme d'un rectangle, ordinairement long et de peu de largeur, que Turner compare à un four à briques³. Les murs en sont faits de terre battue (pisé) ou en pierres plates posées les unes sur les autres sans mortier pour les relier; dans les villes, cependant, on fait usage de mortier au moins pour les constructions un peu soignées. Les murs, très épais à leur base, vont en diminuant à mesure qu'ils s'élèvent et présentent extérieurement une assez forte inclinaison. Les toits plats, rendus imperméables par une couche de terre battue, forment terrasse et sont surmontés d'une tourelle ressemblant à un pigeonnier, au dessus de laquelle flottent des banderolles multicolores surchar-

1. Nom chinois des Tibétains orientaux, ou de la province de Khams.

2. Huc, *Voyage dans la Tartarie et le Thibet*, t. II, p. 158.

3. S. Turner, *Ambassade au Tibet*, t. I, p. 321.

gées d'inscriptions, ou bien supportent une ou plusieurs piles de pierres servant de base à une longue perche ornée de lambeaux d'étoffe, ou quelquefois de drapeaux, remplacée chez les plus pauvres par une simple branche d'arbre vert. Ils sont entourés d'un parapet, de soixante à quatre-vingt-dix centimètres de hauteur, fait avec des fascines empilées et dépassant un peu le bord du mur, usage adopté sans doute pour faciliter l'écoulement des eaux de pluie ou de celles provenant de la fonte des neiges. Lorsque, dans les campagnes, le toit est fait simplement en planches, on le charge de grosses pierres afin d'offrir plus de résistance au vent violent de ces hautes vallées. Les maisons, même les plus pauvres, ont toujours au moins un étage sur rez-de-chaussée et souvent jusqu'à trois dans les villes. Le rez-de-chaussée n'est jamais habité, il sert d'étable, d'écurie et de magasin pour les marchandises et les provisions. On accède aux étages supérieurs au moyen d'un escalier fait d'un gros tronc d'arbre dans lequel sont taillées des encoches, à peine suffisantes pour y poser le bout du pied, très raide et rarement muni d'une rampe rudimentaire. Presque partout les façades sont enduites d'une sorte de crépissage au lait de chaux et ornées, à une certaine distance du toit, d'une large bande brune ou rouge qui se répète autour des fenêtres et de la porte. Cette peinture, renouvelée chaque année, donne à toutes les maisons un agréable aspect de propreté, malheureusement tout extérieur, car à l'intérieur elles sont universellement d'une malpropreté révoltante.

Au Boutan, où le bois abonde, les habitations sont généralement construites en bois de sapin et élevées sur des pilotis, à environ un mètre cinquante ou deux mètres du sol. Cet usage, qui se comprend dans les vallées basses et marécageuses, ne s'explique en pays sec et sur les montagnes que par une habitude irraisonnée.

Un trait caractéristique de la maison tibétaine, c'est la

rareté des ouvertures ; les plus vastes n'ont pas plus de trois ou quatre fenêtres à chaque étage, à peine le strict nécessaire pour donner de l'air et du jour, afin, disent les habitants, de se mieux défendre du froid et du vent. Le verre à vitre étant inconnu dans ces régions, les fenêtres sont fermées seulement par des volets de bois à l'extérieur et par des rideaux d'étoffe à l'intérieur, quelquefois aussi on les garnit de châssis de fort papier huilé qui laissent filtrer quelques rayons d'une lumière douteuse.

Les chambres, ordinairement assez spacieuses, sont quelquefois planchées et le plus souvent carrelées avec des dalles de pierre. Elles n'ont point de cheminées. Le feu s'allume au milieu de la pièce sur une large dalle et la fumée, n'ayant d'autre issue que les fenêtres, recouvre bientôt les murs d'une épaisse couche noire de suie. Les pièces situées à l'étage supérieur ont au-dessus de ce foyer primitif une ouverture pratiquée dans le toit, s'ouvrant et se fermant à volonté au moyen d'une trappe, pour permettre à la fumée de s'échapper. A Lhasa, ce foyer est remplacé par un vase de terre ou de métal dans lequel on fait brûler du fumier séché, seul chauffage de la grande masse de la population. Dans les villes, les cuisines sont ordinairement pourvues d'un fourneau en maçonnerie.

Rien de plus simple et de plus rudimentaire que le mobilier tibétain. Point de sièges : on s'assoit par terre, à même le sol, sur des nattes, des tapis et des coussins, dont on empile plusieurs s'il s'agit de préparer une place d'honneur pour quelque personnage important. En fait de lit, le Tibétain — qui, été comme hiver, se couche tout habillé — n'a qu'un matelas, composé de deux coussins d'égale dimension réunis par une toile de façon à pouvoir se replier pendant le jour et servir de siège, sur lequel on jette quelques fourrures tenant lieu de draps et de couvertures. Quelques coffres pour serrer les provisions, les vêtements et les objets précieux, quelques rayonnages et

étagères supportant des images de Bouddhas, quelques peintures représentant les principales divinités ou des scènes religieuses, complètent l'ameublement d'un intérieur tibétain.

Pour s'éclairer, on se sert de lampes de terre ou de métal garnies, en place d'huile, de beurre ou de graisse, et quelquefois de lanternes à vitres de corne. Ces lampes ont souvent la forme d'un soulier recourbé du bout, en mémoire, dit-on, de la chaussure que portait la sainte princesse chinoise Lha-chis-dgong-mtch'og ¹, épouse du roi Srong-stan-gam-po ², qui avait pris à sa charge l'entretien des lampes du sanctuaire de Lhasai-mtchhod-khang ³.

Alimentation. — « Ils vivent de chace et de venoison et de bestail et de fruit que ils traient de la terre », dit Marco Polo des Tibétains de son temps ⁴, et ces lignes écrites à la fin du XIII^e siècle peuvent encore s'appliquer à ceux d'aujourd'hui, sauf en ce qui concerne le gibier dont, malgré son extrême abondance, l'usage alimentaire est, maintenant, non seulement dédaigné, mais même considéré comme impur et criminel. Ce ne sont que les individus des plus basses classes de la population, trop misérables ou trop paresseux pour gagner leur vie par une occupation honnête, et trop orgueilleux pour exercer la profession de mendiant, qui se livrent à la chasse et se nourrissent de la chair des animaux sauvages, au mépris des saintes malédictions des lamas ⁵; car cette défaveur d'un aliment, qui pourrait constituer une ressource précieuse dans un pays pauvre, est le résultat des doctrines et des superstitions bouddhiques.

1. En chinois Wen-tchhing-koung-tchou; on l'appelle aussi *sgRolma* ou *Dolma*.

2. Klaproth, *Description du Tibet, Nouveau journal asiatique*, t. VI, p. 168.

3. Ou *ðLa-brang*, à environ 8 kilomètres au sud-est de Lhasa.

4. G. Pauthier, *Le Livre de Marco Polo*, t. II, p. 375.

5. Huc, *Voyage dans la Tartarie et le Thibet*, t. II, p. 166.

Et cependant ce n'est pas le précepte sacré de l'*Ahimsa* ou « Respect de la vie des êtres », qui retient les Tibétains, car ils sont grands amateurs de viande, et les lamas eux-mêmes s'en régalaient sans scrupules toutes les fois que l'occasion s'en présente, à la seule condition de ne pas « contribuer directement à la transmigration » de l'animal, c'est-à-dire, de ne pas l'abattre de leurs propres mains, — manière assez jésuitique, il faut le reconnaître, de tourner l'interdiction formulée par le fondateur de leur religion ¹. Ce scrupule est, du reste, général, et les bouchers forment, parmi la basse population, une classe à part et peu estimée.

Le poisson, absolument interdit par les superstitions religieuses, et la volaille méprisée, sont exclus de toutes les tables. Le porc est peu estimé, à moins qu'il ne soit très gras. Le bœuf, trop cher, ne figure que dans les menus des riches. Le mouton, dont la chair est, du reste, particulièrement savoureuse, est, pour ainsi dire, la seule viande qui entre dans l'alimentation des Tibétains, à quelque classe qu'ils appartiennent, et ils en font une consommation énorme. Sans lui, il n'est pas de bon festin de fête. Ils le mangent bouilli, cru ou gelé sans aucune préparation, souvent même sans sel, ou bien en hâchis assaisonné d'épices ; mais c'est surtout sa chair crue et saignante qui fait leurs délices. Les intestins bouillis et le boudin de sang de mouton sont, paraît-il, les plats les plus estimés de la cuisine populaire.

Mais même le mouton, qui se paie couramment une once d'argent (environ huit francs) lorsqu'il est un peu gras, est un régal bien coûteux que les pauvres Tibétains ne peuvent s'offrir que dans les grandes occasions, et ne saurait

1. D'après les règles de discipline promulguées dans le *Vinaya*, il est interdit aux moines de manger la chair de quoi que ce soit qui ait eu vie. L'usage de la viande est toléré pour les laïques ; mais il est bien stipulé que cela les met dans un état d'infériorité religieuse et constitue un obstacle au salut.

constituer la base de leur alimentation habituelle. Pour la masse de la population, la nourriture journalière se compose exclusivement de *tsampa* et de thé.

Le *tsampa* est la farine d'orge grise grillée. Quelquefois on en fait une sorte de bouillie en la délayant dans du lait; mais le plus souvent la préparation en est beaucoup plus sommaire et plus expéditive. Dans une tasse de thé à l'eau, au lait ou beurré, on jette une poignée de *tsampa*, on remue la farine avec un petit couteau, ou spatule, spécial, fait en os, en ivoire ou en bois, que tout Tibétain porte à sa ceinture à cet usage, ou bien simplement avec le doigt, et lorsqu'elle est bien délayée on la presse entre les doigts de manière à en faire une grosse boulette que l'on avale en arrosant cette bouchée de pâte, ni cuite ni crue, du contenu de la tasse de thé. Cette opération se renouvelle trois ou quatre fois de suite, et le repas est terminé.

Le froment, dont le Tibet produit une certaine quantité, et le riz, que l'on importe de la Chine, du Boutan et du Bengale, sont des aliments de luxe. Le riz se mange bouilli, ou rôti. Avec la farine de froment, pétrie sans levain avec un peu de sel, on fait des petits pains assez semblables comme goût aux pains azymes des Juifs ¹; ou bien, en la pétrissant avec du beurre et des œufs, on prépare des gâteaux dont les Tibétains sont très friands. Le père Huc parle aussi de gâteaux farcis de cassonade et de viande hachée ², et Klaproth de pâtés, dont il ne donne pas la description ³.

Le Tibétain se soucie peu des végétaux, dont il ne cultive et consomme qu'un très petit nombre d'espèces, principalement l'oignon, l'ail, le navet et la citrouille. Par contre, il est grand amateur de fruits, dont le pays produit des

1. Emile de Schlagintweit, *Le Bouddhisme au Tibet, Annales du Musée Guinet*, t. III, p. 107.

2. Huc, *Voyage dans la Tartarie et le Thibet*, t. II, p. 316.

3. Klaproth : *Description du Tubet, Nouveau journal asiatique*, t. IV, p. 248, note.

qualités excellentes ¹, et surtout de fruits secs qu'il prépare lui-même ou fait venir de l'Inde et de la Chine ², raisins, dattes, abricots, figues, noix, amandes, etc. Un plateau de fruits secs et un autre de gâteaux au beurre et aux œufs accompagnent obligatoirement la tasse de thé que l'on offre à tout visiteur de distinction.

Le *thé* est un objet de première nécessité pour le Tibétain, qui ne boit jamais d'eau pure par principe d'hygiène; on prétend même qu'il tomberait malade s'il était trop longtemps privé de sa boisson accoutumée ³; mais il ne ressemble guère à celui que l'on consomme en Europe, en Chine et au Japon. C'est un thé commun et grossier fait avec les grosses feuilles, trop dures pour être utilisées dans les qualités même de choix secondaire, que l'on ne se donne pas la peine de séparer des brindilles auxquelles elles sont attachées, et même que l'on mélange quelquefois de petites branches de l'arbrisseau d'une assez forte dimension, pour obtenir une qualité de prix inférieur. La première qualité se nomme *Joug-ma* et la seconde *Ching-kia* ⁴ ou « thé de bois », dénomination qui lui convient admirablement. Ce mélange, humecté d'eau de riz pour l'agglomérer, est comprimé en pains (*pa-ka*) en forme de briques, de 25 centimètres de longueur, 20 centimètres de largeur et 10 d'épaisseur ⁵ et pesant à peu près régulièrement cinq livres chinoises ⁶. Naturellement, un thé aussi grossier ne peut se préparer de la même façon que celui

1. Voir plus haut, page 27.

2. Les fruits secs constituent une partie importante de l'importation de la Chine au Tibet.

3. C.-H. Desgodins, *Mission du Thibet*, p. 299.

4. *Id.*

5. *Id.*

6. Soit 2 kil. 1/4 environ. — La grande consommation que l'on fait de ce thé, la régularité du poids des pains et son peu de variation de prix font que l'on emploie couramment la brique ou pain de thé en guise de monnaie d'échange.

que nous connaissons : une simple infusion serait insuffisante pour en extraire le parfum, la saveur et les principes toniques et digestifs que l'on recherche en lui, et la décoction s'impose¹. Le procédé de préparation le plus habituel, au Tibet et dans la Mongolie, consiste à jeter un fragment de brique de thé, préalablement émietté, dans de l'eau froide et de faire bouillir le tout ensemble pendant une vingtaine de minutes. Chez les gens riches, on filtre la décoction que l'on verse ensuite dans une théière, le plus souvent en métal (cuivre ou argent) ; dans le peuple, on se contente de puiser à même la marmite. C'est ce qu'on appelle le *Tchatchoch* « eau de thé ». Toutes les fois qu'on le peut, on additionne ce thé de lait et souvent de beurre.

Le *Tcha* (Ja) est un thé d'une préparation beaucoup plus compliquée, la véritable gourmandise des Tibétains. A ce titre, nous croyons intéressant d'en indiquer la recette. — Le thé étant mélangé avec environ moitié de son volume de soude, appelée en tibétain *p'ouli*, la mixture est jetée dans une marmite renfermant la quantité d'eau froide nécessaire suivant le nombre des convives. Quand l'eau est sur le point de bouillir, on remue le mélange jusqu'à ce que l'ébullition soit parfaite. On filtre alors le thé, à travers un linge, dans un cylindre en bois de 9 à 12 centimètres de diamètre et de 60 à 90 centimètres de hauteur, assez semblable aux barattes à faire le beurre, et on l'agite vigoureusement avec un mousoir en bois appelé *gourgour*, comme l'on fait chez nous pour le chocolat ; on y ajoute un bon morceau de beurre (ordinairement le double du volume du thé), du sel, et on continue à agiter. Enfin, on additionne le mélange de lait et on remet le tout sur le feu pour le réchauffer, car il doit se prendre bouillant. Ainsi préparé,

1. Cependant Schlagintweit dit formellement que le thé appelé *tchatchoch* est une infusion préparée comme on le fait en Europe (*Le Bouddhisme au Tibet ; Annales du Musée Guimet*, t. III, p. 107).

le thé ressemble à une sorte de gruau et se sert avec de la viande et des pâtisseries. Le *tcha*, aliment substantiel plutôt que boisson, est interdit aux lamas pendant les cérémonies religieuses et les jours de jeûne ¹, tandis que le *tchatchoch* leur est permis en tout temps et en toutes circonstances, à condition d'être bu sans lait, ni beurre.

Les tasses qui servent à prendre le thé, sont généralement en bois laqué ou simplement verni, et l'usage veut que chacun porte toujours sa tasse sur soi, enveloppée dans un morceau d'étoffe de soie ou renfermée dans un étui de cuir. Leur prix varie suivant la qualité du bois et la perfection du travail. Une belle tasse vaut facilement plusieurs onces d'argent. Chez les gens riches et dans l'aristocratie, où l'on a adopté les usages chinois, le thé se sert dans des tasses de porcelaine de Chine. Celles qui servent aux Grands Lamas sont d'une sorte toute particulière. Ce sont des bols évasés en porcelaine blanche très fine, du genre appelé « coquille d'œuf », décorés d'un dragon impérial ² dessiné dans la pâte de façon à n'être visible que par transparence ³.

Concurremment avec le thé, les Tibétains, qui sont grands buveurs et n'ont pas pour les liqueurs fermentées les mêmes scrupules que les Indous, emploient une autre boisson qu'ils appellent *tchong*. C'est une sorte de bière légèrement acide et peu enivrante que l'on prépare avec du riz, du froment, ou de l'orge et qu'on boit toujours chaude. Pour faire le *tchong*, le grain (le plus souvent de l'orge) est mis dans un vase avec une quantité d'eau suffisante pour le couvrir et on lui fait subir une légère ébullition, après quoi

1. Emile de Schlagintweit, *Le Bouddhisme au Tibet, Annales du Musée Guimet*, t. III, p. 107. — Voir aussi S. Turner, *Ambassade au Tibet et au Boutan*, t. I, p. 113.

2. Le dragon impérial se reconnaît à ce qu'il a cinq griffes à chaque patte.

3. S. Turner, *Ambassade au Tibet et au Boutan*, t. I, p. .

on verse l'eau et on étend le grain sur une natte ou sur une toile pour le faire refroidir. Lorsqu'il est froid, on y mélange un ferment, appelé *bakka*, dans la proportion du volume d'une noix pour un kilogramme de grain, puis on le met dans des paniers garnis de feuilles, on le presse pour en exprimer l'eau qui peut être restée, et les paniers, bien couverts de feuilles et de toile, de manière à empêcher l'air d'y pénétrer, sont placés pendant trois jours dans une pièce un peu chaude. Au bout de ce temps, la préparation, additionnée d'un quart de litre d'eau froide par quatre litres de grains, est versée dans des jarres en terre hermétiquement fermées et luttées avec de l'argile. Il faut dix jours, au moins, pour que le moult ainsi préparé puisse être employé. Quand on veut boire le *tchong*, on met dans un vase une certaine quantité de ce grain fermenté, et on y verse de l'eau bouillante. Un moment après, on enfonce dans le vase un petit panier d'osier tressé très serré à travers lequel filtre la liqueur et d'où on la puise avec une poche en bois. Cette boisson est saine et agréable, mais ne peut se conserver plus de quelques heures. En distillant le *tchong*, on obtient une liqueur très alcoolique que l'on appelle *arra*¹ ou *arrak*.

Supportant facilement la faim et la soif, le Tibétain est très tempérant d'ordinaire; mais on peut dire que c'est par force, à cause de sa pauvreté et du peu de ressources de son pays. Chaque fois que l'occasion s'en présente, et il tâche que ce soit souvent, il se dédommage sans retenue de ses abstinences obligées et se livre à de véritables débauches de nourriture et de boisson. L'ivresse n'est pas considérée comme honteuse chez lui, et les moines eux-mêmes ne se font aucun scrupule de fêter plus que de raison le *tchong* et l'*arra* au mépris des règles sévères de la discipline bouddhique. Toutes les fêtes religieuses ou civiles

1. S. Turner, *Ambassade au Tibet et au Boutan*, t. I, p. 48.

sont l'occasion de festins simples ou fastueux selon le rang et la fortune de l'amphytrion, mais toujours fort copieux et largement arrosés, qui se prolongent quelquefois pendant plusieurs jours. La description suivante d'un repas auquel Klaproth assista à Pékin, en 1818, peut donner une idée de ce qu'est un festin tibétain.

« Dans une chambre carrée étaient placées des tables longues et peu élevées ; sur chacune était un sac de peau contenant une quinzaine de livres de *tsam-pa*. Des matelas et des tapis de feutre furent étendus devant les tables. Les convives se placèrent suivant leur âge et s'assirent les jambes croisées. Quand il en arrivait un, on commençait par lui offrir un plat de *tsam-pa* dans lequel des morceaux de beurre étaient plongés. Le convive prenait alors une bouchée de *tsam-pa*, la jetait et en goûtait une autre. Quand tout le monde fut assemblé, du vin ¹ fut offert aux convives et ensuite du thé. Avant de manger, ils ôtèrent leur chapeau et récitèrent une courte prière ; s'étant recouverts, ils commencèrent à boire du thé en mangeant du *tsam-pa*. Après le thé, on se mit à boire du vin. Ensuite, on apporta à chaque convive une jatte de gruau et de riz assaisonné de beurre et de sucre. On récita de rechef une prière et on recommença à manger le gruau ² avec les doigts ; puis on revint au vin. Après ce service tout le monde alla se promener dans la cour ; de retour au bout d'un quart d'heure, on s'assit comme auparavant et de la viande crue, hachée et assaisonnée de sel, de poivre et d'ail, fut alors servie. On en offrit une jatte à chaque convive. En même temps on plaça sur chaque table plusieurs plats avec de grands morceaux de viande de bœuf crue et gelée. Les convives, ayant récité encore une prière, tirèrent les couteaux qu'ils portaient sur

1. Il est probable que ce n'est pas de vin qu'il s'agit ici, mais de *tchong* ou de bière de riz que les Chinois désignent habituellement sous le nom de vin.

2. Probablement du *tcha*.

eux, coupèrent la viande par morceaux et la mangèrent en la couvrant d'abord d'un hachis fort salé; puis on continua à boire du vin comme auparavant. Après ce service on alla encore se promener. De retour dans l'appartement, on recommença à boire du vin. Bientôt parut un baquet de *touba*, gruau mêlé de vermicelle et de viande de bœuf hachée. On en présenta à chacun une jatte. Les convives, ayant récité une prière, prirent leurs petits bâtons et commencèrent à manger. Enfin, on apporta des petits pâtés qu'on enveloppa dans des serviettes pour les envoyer chez les convives. Par là finit le repas qui dura plus d'une demi-journée. Après s'être promené dans la cour, tout le monde rentra dans l'appartement et l'on but de nouveau. A cet instant le maître de la maison et les convives chantèrent et dansèrent. La danse des Tibétains consiste à sauter sans bouger de place ¹. »

Grand amateur de tabac, toutes les fois qu'il le peut le Tibétain complète son repas, alors même qu'il ne se compose que d'une poignée de *tsampa* délayée dans un bol de thé, en fumant quelques pipes ou en absorbant deux ou trois prises. Il se sert généralement de la petite pipe chinoise de métal, munie d'un long tuyau. Son tabac à fumer lui vient du Boutan et celui à priser de Chine. Ce dernier est le tabac fin et aromatisé que les Chinois exportent dans de petits flacons de porcelaine, de verre, d'agate, de cornaline et même de jade, assez semblables aux flacons à sels et à parfums dont se servent les Européennes ².

1. Klaproth, *Description du Tibet, Nouveau journal asiatique*, t. IV, p. 247, note.

2. Ce tabac à priser, très estimé des peuples orientaux, fit, dès le moyen âge, l'objet d'un commerce étendu et les marchands arabes l'introduisirent jusqu'en Égypte, où l'on a trouvé des flacons ayant servi à le contenir aux alentours de tombes royales violées par les chercheurs de trésors. On se rappelle l'amusante méprise dans laquelle les premiers de ces flacons découverts firent tomber l'égyptologue Rosellini, qui, s'appuyant sur ces trouvailles, bâtit un merveilleux édifice de savantes considérations sur

Comme il coûte fort cher, on le ménage avec le plus grand soin; la prise ne consiste guère qu'en quelques grains de tabac parcimonieusement répandus sur l'ongle du pouce, et même on se contente souvent d'aspirer voluptueusement le parfum du précieux flacon, sans en rien verser.

Disons encore en passant que l'usage de fumer et de manger l'opium, ou les diverses préparations du chanvre, paraît être totalement inconnu à la population tibétaine.

Costume. — Le costume est, à peu de chose près, uniformément le même dans toute l'étendue du pays; on ne signale de différences bien sensibles que dans les districts frontières, principalement ceux de l'est et du nord où les influences chinoise et mongole ont prévalu.

Très économe pour son habillement, peu soucieux de l'élégance et tout ce qu'il y a de moins délicat sous le rapport de la propreté, le Tibétain du peuple porte son vêtement jour et nuit sans désemparer — sauf, bien entendu, les jours de fêtes religieuses et de gala, qui sont des occasions de grande toilette — jusqu'à ce qu'il ne soit plus qu'un haillon sans nom, dont la couleur a disparu sous une épaisse couche de graisse, incapable de le couvrir. Aussi, ce qu'il demande avant tout, c'est que son vêtement lui tienne chaud et qu'il dure longtemps; pourvu que ces deux qualités soient assurées, peu lui importe l'épaisseur et la pesanteur de l'étoffe dont est fait son habit.

La pièce essentielle du costume des hommes est une robe large, descendant presque jusqu'à la cheville, croisant du

les relations existant entre la Chine et l'Égypte dès l'époque de la construction de ces tombeaux, c'est-à-dire, dès le xv^e ou le xvi^e siècle avant l'ère vulgaire, et l'antiquité de la fabrication et de l'usage de la porcelaine en Chine. Par malheur pour lui, un certain nombre de ces flacons furent reconnus pour être de la porcelaine dite de *famille verte* dont la fabrication ne commença qu'au milieu du xiv^e siècle de notre ère, et portaient comme inscriptions des fragments de poésies de l'époque des Thang et des Soung (vi^e au xiii^e siècle) écrits avec le caractère qui fut adopté en Chine vers le x^e siècle de notre ère.

côté droit où elle se ferme par quatre agrafes. Cette robe, que les voyageurs chinois et européens nomment *djouba* et *tchoupa*, mais dont le véritable nom tibétain est *gos*¹, se fait, pour l'été, en une grosse étoffe de laine appelée *p'rrouh* (p'rug)² ou *trouk*³. Le *p'rrouh* est une sorte de drap non foulé, velu, très épais, presque imperméable et pourtant très souple, — en raison de la qualité soyeuse de la laine du Tibet, — qu'on teint généralement en brun, rouge, violet ou bleu, et les robes faites avec ce drap sont à la fois chaudes et inusables. Le *djouba* d'hiver se confectionne en peau de mouton, la laine en dedans, que les gens un peu aisés recouvrent d'un drap léger, rouge ou violet, ordinairement importé de Russie. Cette robe se serre à la taille au moyen d'une ceinture de cuir — quelquefois remplacée par une écharpe de laine, de soie, ou simplement de coton — qui supporte un couteau, un briquet, deux petites bourses, une pochette en cuir renfermant l'inséparable écuelle de bois, quand on ne la met pas tout simplement sur sa poitrine, une écritoire en cuivre, et dans laquelle est passé un grand sabre à lame droite, appelé *ralgri*. Les jambes et les pieds sont protégés par une culotte large, que l'on appelle *bhov* (*bhob*), en drap de même genre que celui du *djouba*, serrée autour du corps par une coulisse ou un cordon, et par des bottes, *lham*, de cuir ou de drap rouge ou violet, à épaisses semelles de cuir ou de feutre, ou bien par des souliers appelés *khang*.

Les Tibétains portent les cheveux longs et flottant sur

1. Il est difficile de mettre une telle différence de noms sur le compte de la prononciation, quelque fantaisiste que soit celle des Tibétains.

2. Selon Klapproth (*Description du Tibet, Nouveau journal asiatique*, t. IV, p. 244) le *p'rrouh* serait un drap de qualité supérieure, et il appelle *camelot* le drap commun employé par le peuple, sans donner son équivalent tibétain. Turner également (*Ambassade au Thibet*, t. II, p. 333) laisse à entendre que ce drap est cher et hors de la portée des petites bourses.

3. W. W. Rockhill : *Notes on the Ethnography of Tibet*; Report of the National Museum, p. 685; Wasington, 1895.

les épaules. Leur coiffure est de toutes les parties de leur costume celle qui comporte le plus de variété; ils portent tantôt une toque bleue avec un large rebord de drap ou de velours noir, tantôt un chapeau rouge, en feutre, à larges bords entourés d'une frange, ou de feutre blanc à forme basse et toujours à très larges bords, retenu sur la tête au moyen d'un cordon noué sous le menton, ou bien encore un bonnet de fourrure. Enfin, leur parure se complète par une grande boucle d'argent ornée de turquoises, qu'ils suspendent à leur oreille gauche, ou, s'ils sont trop pauvres, un anneau de fer garni de petites plaques de même métal, ou d'étain, par un reliquaire (*gaou*) qui pend sur la poitrine attaché au moyen d'un cordon de cuir, et par un chapelet à grains de bois enroulé autour de leur cou.

Dans deux districts seulement le costume diffère du tout au tout de celui que nous venons de décrire; c'est le district de Bathang, aujourd'hui annexé au Ssé-tchuen, à l'est de la province de Khams, où les grands et le peuple ont adopté les modes chinoises, et celui de Bi-tsiou ou Mouroui-ousou, au nord-est de la même province, où dominent le vêtement et la coiffure des Mongols. A part cela, les différences sont insignifiantes; ainsi, à Li-thang, la coiffure générale est le bonnet (*jva*) de feutre gris avec un rebord en peau de mouton teinte en jaune et garni de cordons de chanvre rouges; à Djaya, le gris est la couleur préférée pour les djoubas; et, dans la province de Ngari, le bonnet de cérémonie (*bou-jva*) est de satin broché, haut de plus de 30 centimètres, avec un rebord assez étroit et garni de cordons.

Nous n'avons parlé jusqu'à présent que du costume du peuple et de la classe moyenne; celui de l'aristocratie, exactement semblable de forme, ne diffère que par la qualité des étoffes et des fourrures et l'abondance des bijoux. Pour leurs djoubas d'été, les riches emploient le p'rouh le plus fin et le plus soyeux, pour ceux d'hiver les belles fourrures de Sibérie et de la Mongolie et pour leurs habits de

cérémonie, *tsio-gho* (tchhos-gos), les soieries de la Chine et les fins tissus du cachemir. Leurs boîtes à amulettes sont richement ciselées et enrichies de turquoises (*gyou*), de coraux (*byi-rou*), et autres pierres précieuses; leurs boucles d'oreilles, grands anneaux d'or ou d'argent de la grosseur d'une plume d'oie, sont ornées d'une pierre fine; leur chapelet de cou a des grains de pierres de couleur. Enfin, au lieu de laisser leur chevelure flotter sur leurs épaules, ils la tressent, à la façon des Chinois, en une queue qu'ils enjolivent d'anneaux d'or ou d'argent incrustés de turquoises, de perles, ou de grains de corail. Quant aux personnages qui remplissent de hautes fonctions publiques, leur costume est presque un uniforme. Les ministres (*Kalon*) et les directeurs (*Deibon*), relèvent leurs cheveux et les lient en une touffe au sommet de la tête, et sur cette coiffure mettent un chapeau plat, sans bords, garni de peau de renard ou de satin et surmonté d'une houppe de soie ou de peau de loutre. Leur robe, *naxâ* (na-bzâ), de soie ou du drap le plus fin, est serrée par une ceinture de cuir. Les gouverneurs et autres grands fonctionnaires ont les cheveux roulés et réunis en touffe; leur bonnet, sans bords, est couvert d'une sorte de gaze blanche; leur robe est large avec des manches étroites garnies de peau de loutre et bordées d'un galon de laine à cinq couleurs; une ceinture de satin rouge supporte un couteau dans une gaine richement ornée; au lieu de culottes, ils ont une sorte de tablier plissé, en une étoffe noire ressemblant à de l'étamine, appelé *kozé*; leurs bottes sont en peau avec des semelles de feutre blanc bordées d'une étoffe rouge. Ils portent deux boucles d'oreilles : celle de gauche, nommée *sotzi*, se compose d'une très grosse turquoise montée en or; celle de droite, *djourri*, est faite de deux morceaux de corail sertis en or ¹.

1. Klapproth, *Description du Tibet; Nouveau journal asiatique*, t. IV, p. 243.

Le costume féminin offre beaucoup plus de variété et diffère même presque totalement d'une province à l'autre.

Dans le Tibet oriental le vêtement des femmes se compose d'une longue pièce d'étoffe de laine plissée qui s'attache par devant en croisant quelque peu et fait une sorte de jupe, et d'un gilet sans manches par dessus lequel elles portent une casaque à manches ¹. Dans le Tibet central et occidental, leur robe est semblable au djouba des hommes, mais un peu plus longue, et recouverte d'une tunique courte sans manches, ordinairement multicolore ². Dans l'est de la province de Khams, les femmes portent une robe courte sans manches, sur laquelle se met une tunique à manches. Dans le centre de cette même province, leur costume comporte : un djouba en laine blanche, une jupe (*doung-po*) de drap noir ou rouge brodée de svastikas, un tablier (*bandaï*) de laine rouge ou de soie garni d'une bordure de fleurs brodées, une tunique ajustée, à manches courtes (*vondziou*), de soie, de coton ou de drap ; un petit châle de laine, appelé *dzan*. Enfin, dans le Ngari, sur une tunique longue, elles portent un djouba à grand collet et à larges manches.

La coiffure est, sans contredit, en tous lieux, la partie la plus importante de la toilette d'une femme, celle à laquelle elle apporte le plus de soins. Au Tibet, les femmes mariées partagent en deux leurs cheveux sur le sommet de la tête, en font une multitude de petites tresses à peine grosses comme une forte ficelle et les réunissent ensuite en deux longues nattes qu'elles laissent prendre sur leur dos. Par là-dessus, les femmes du peuple posent un petit bonnet de laine rouge ou jaune, pointu d'en haut et ayant quelque ressemblance avec le bonnet phrygien, appelé *young-lé-dja*. Les femmes riches ornent leur chevelure de rangs de perles et de corail retenus au sommet de la tête par un cro-

1. C.-H. Desgodins, *Mission du Thibet*, p. 226.

2. Huc, *Voyage dans la Tartarie et le Thibet*, t. II, p. 257.

chiet d'argent, et d'une couronne de perles fines ou de coquillages nacrés. Pour sortir, elles portent ou des bonnets de feutre enrichis de torsades de perles et de pierreries, ou de grands chapeaux rouges, à fond de bois verni surmonté d'une turquoise, et recouverts à profusion de torsades de perles, qu'on nomme *vaidzia*. Les femmes âgées portent sur le front une plaque ronde en or garnie de turquoises. Les femmes non mariées, quelle que soit leur condition, tressent leurs cheveux en trois nattes, au lieu de deux, et ne les ornent d'aucun bijou; mais, à partir du jour de leurs fiançailles, elles portent sur le front une plaque d'argent ou d'or enrichie de turquoises, qui s'appelle *sédzia*. Dans le district de Lhari, cette plaque affecte la forme d'une fleur de corail et se nomme du nom chinois de *yu-lao*.

Ceci constitue, pourrait-on dire, l'ordonnance générale de la coiffure féminine; mais il y a, selon les provinces et même les villes, de nombreuses variantes tant dans la disposition des cheveux que dans les ornements dont la tête des femmes est surchargée. A *Ta-tsian-lou*, par exemple, les deux tresses, au lieu de pendre dans le dos, sont nouées au sommet de la tête par une écharpe de soie ou de laine rouge et la partie postérieure de la tête est ornée d'une plaque d'argent et de bijoux de corail, de turquoise, de coquillages ou de pièces de monnaie. A Lithang la chevelure des femmes est divisée en un grand nombre de tresses flottantes et le sommet de la tête est couvert d'une plaque d'argent imitant une grande coquille. Les femmes de Chipan-kéou nouent leurs cheveux sur leur tête en en faisant deux boucles, tandis que celles de Djaya, de Patang et de Loumaling en font une seule tresse, et que celles de Tsiando ornent leur tête de deux marguerites de corail. Enfin, les élégantes des tribus pastorales du Mouroui-oussou couvrent leur tête de coquillages, de perles et de pierreries et laissent pendre jusqu'à leurs pieds leurs longues tresses entre-

mélées d'anneaux et de grelots dont le clair tintement annonce au loin leur approche.

L'amour des bijoux est le péché mignon de toutes les femmes et les Tibétaines sont possédées de cette passion plus que toutes les autres peut-être. Non contentes d'en surcharger leur tête, elles en mettent partout. Elles ont des colliers de verroterie, de corail ou de perles, et de plus, suspendu à leur cou, une petite boîte ou reliquaire, ordinairement d'argent, renfermant ou une image de leur divinité tutélaire, ou quelque charme tout puissant contre les maladies et les accidents. Sur leur poitrine une boucle d'argent, *digra*, garnie de turquoises et de perles et d'où pendent deux petites chaînes, sert à fixer leur châle. A leurs oreilles sont attachés des anneaux longs d'or ou d'argent, généralement garnis de turquoises. Sur leurs épaules s'étalent de longs rangs de perles et de corail, nommés *djoumdza*, et, dans la province de Khams, elles ornent même leur dos de grandes bretelles de cuir brodées de perles ou de pierreries. Leurs doigts sont chargés de bagues de corail monté en argent, appelées *thsougou*. Elles portent au moins deux bracelets : au poignet droit, un bracelet de coquillages de 5 à 6 centimètres de largeur, appelé *thoumgou*, et au poignet gauche, un autre bracelet en argent, nommé *dzédoung*. Ces bracelets, qui se mettent dès l'enfance et ne se quittent jamais à moins qu'ils ne se rompent d'eux-mêmes par suite d'un long usage, doivent empêcher, dit-on, leur propriétaire de s'égarer après sa mort. Les autres sont généralement massifs, la plupart du temps joliment ciselés, car il y a de véritables artistes parmi les orfèvres tibétains. La forme la plus recherchée est celle d'un serpent dont la tête est faite d'une turquoise, d'un rubis ou d'un lapis-lazuli. N'oublions pas enfin — car ici la religion se mêle à tout, même à la coquetterie — deux chapelets dont les grains sont faits d'ambre, de jade, de corail ou de lapis-lazuli, qui, à volonté, se portent à la main,

se mettent au cou en guise de collier ou s'enroulent autour du bras.

De ce qui précède, il est facile de conclure que les Tibétaines, en fait de coquetterie, ne le cèdent en rien, à leur manière, à leurs sœurs des pays plus civilisés. Pourtant, si elles sont coquettes et s'ingénient à paraître belles, elles ont le courage de faire à leurs sentiments religieux ou à la coutume traditionnelle un sacrifice auquel se résigneraient difficilement, nous en sommes certains, les plus laides des femmes d'Europe, et qui rappelle les iniques sentences du moyen âge condamnant certaines beautés trop irrésistibles à ne se montrer en public que le visage couvert d'un masque. Filles ou femmes, jeunes et vieilles, quand elles sortent de chez elles, les Tibétaines doivent se barbouiller la figure d'un enduit noir ou rouge destiné à les rendre absolument horribles à voir; prescription cruelle, à laquelle, paraît-il, elles se plient consciencieusement ¹. Cependant, l'auteur chinois de la *Description du Tibet* semble restreindre cette obligation désagréable au cas particulier d'une visite à quelque membre du clergé : « Toute femme ou fille, qui doit se présenter devant un lama, se barbouille la figure avec du sucre rouge ou avec les feuilles de thé qui restent dans la théière; si elle ne le fait pas, on dit que par sa beauté elle veut séduire un ecclésiastique; et c'est une chose qu'on ne lui pardonne jamais ². » Mais peut-être aussi a-t-on étendu la prévention « d'attentat à la chasteté des lamas » au simple fait de se promener en public à visage découvert, en raison du grand nombre de ces moines qui déambulent continuellement par les rues et les chemins, et sans doute aussi à cause de leur faiblesse de résistance au péché de luxure.

1. Huc, *Voyage dans la Tartarie et le Thibet*, t. II, p. 258.

2. Klapproth, *Description du Tibet; Nouveau journal asiatique*, t. IV, p. 247.

Selon le père Huc, cette mesure draconienne fut prise, il y a quelques siècles seulement, par un Nomékhan, ou vice-roi du Tibet, afin de mettre un terme aux ravages que causait dans les monastères la coquetterie féminine¹; mais cet usage paraît être beaucoup plus ancien que l'époque de la domination bouddhique dans ce pays, si nous pouvons ajouter foi aux récits historiques de l'auteur de *Description du Tibet*. Il nous apprend, en effet, qu'en 634, lorsque le roi du Tibet, Srong-tsan Gam-po, ayant obtenu la main de la princesse Wen-tchhing-koung-tchou, fille de l'empereur Tai-tsoung de la dynastie Thang — la même qui fut déifiée sous le nom de Dolma, — amena sa jeune épouse dans son royaume, « la reine vit avec dégoût l'usage qu'avaient les habitants du pays de se peindre le visage en rouge ». Or, il ne pouvait pas être question à ce moment d'une mesure déjà ancienne prise pour protéger la pudeur du clergé bouddhique, puisque ce fut seulement sous le règne de ce Srong-tsan Gam-po que le bouddhisme s'implanta définitivement au Tibet; et, d'un autre côté, si ce roi avait été l'auteur de cette prescription — ce qu'expliquerait à la rigueur son zèle de néophyte, — cet usage n'aurait pas encore eu le temps de se généraliser, comme l'indique la phrase du chroniqueur; le roi n'aurait sans doute pas consenti à donner « aux personnes de sa cour l'ordre de renoncer momentanément à cet usage² », et la reine elle-même, fervente bouddhiste comme elle l'était, eut sans doute fait taire son dégoût en considération de l'intérêt de la religion. Nous pouvons, croyons-nous, avancer à coup sûr qu'il s'agit en cette affaire d'une survivance de l'ancien usage qu'avaient les peuples barbares de se peindre le visage, et peut-être faut-il chercher la raison de cette survivance dans quelque antique observance hygiénique : la nature onc-

1. Huc, *Voyage dans la Tartarie et au Thibet*, t. II, p. 258.

2. Klaproth, *Description du Tibet; Nouveau journal asiatique*, t. IV, p. 107.

ieuse de cet enduit devant préserver l'épiderme du visage des gerçures produites par l'action excoriante du vent et du froid terrible de la contrée.

CHAPITRE III

Éducation.

1. Instruction. — 2. Langue. — 3. Écriture. — 4. Imprimerie.

1. — INSTRUCTION GÉNÉRALE. — Voici encore un point où nous nous heurtons aux dires les plus contradictoires, et, en réalité, cela n'a rien d'étonnant, car les voyageurs qui nous ont transmis leurs observations et leurs appréciations, ne pouvant évidemment faire subir un examen à tous les habitants du Tibet, ont dû, faute d'une statistique dont on n'a pas encore senti le besoin dans ces pays, se contenter de renseignements optimistes ou pessimistes impossibles à contrôler, ou bien des constatations hâtives faites par eux-mêmes, souvent au hasard, dans le champ restreint des localités qu'ils ont explorées.

Parmi les auteurs qui ont traité de la question tibétaine, deux seulement, Samuel Turner et B. H. Hodgson, émettent une opinion favorable sur le niveau et la diffusion générale de l'instruction au Tibet. Turner, — on a pu déjà le remarquer, — est enclin à une grande bienveillance (on pourrait même dire à une crédulité pour le moins naïve), tenant sans doute en grande partie aux conditions tout à fait spéciales dans lesquelles il a exécuté son voyage. Ambassadeur de la toute puissante compagnie des Indes anglaises auprès du Téchou-Lama, ou Pantchen Rinpotché de Tachiloumpo, pendant son séjour, d'ailleurs fort court, en terre tibétaine il n'a eu affaire — en raison de la haute dignité dont il

était revêtu — qu'aux personnages les plus importants du pays, sans avoir le temps ni l'occasion de s'entretenir familièrement avec les gens de petite condition. Ses appréciations ne portent donc que sur un petit nombre de personnes, faisant partie de l'élite de la nation et naturellement d'un niveau de culture bien supérieur même à la moyenne. Pour le reste, il ne peut guère que rapporter des on-dit suspects d'exagération, en lesquels nous ne saurions avoir qu'une confiance extrêmement limitée.

Il en est tout autrement avec Hodgson, le savant illustre dont tout le monde connaît les magnifiques travaux et les précieuses découvertes, surtout dans le domaine de la linguistique et la littérature sanscrite, népaulaise et tibétaine, et de l'histoire du bouddhisme du Nord. Son impartialité, sa compétence et la sûreté de ses informations ne peuvent être mises en doute. Or, voici ce que nous dit Hodgson au sujet de la diffusion de l'instruction élémentaire dans le Bhot (Tibet) et le Népal¹ : « La grande masse de la littérature du Népal est relative à la religion bouddhique, et les principaux ouvrages ne se rencontrent que dans les temples et les monastères; mais on peut obtenir beaucoup de livres moins importants des petits marchands et des moines, qui, tous les ans, visitent le Népal par des motifs religieux et pour leurs affaires.

« Ces livres sont probablement des ouvrages populaires appropriés à la capacité et aux besoins des classes inférieures de la société, et il est réellement singulier qu'une littérature quelconque existe parmi cette sorte de gens dans un pays tel que le Bhot; cela est d'autant plus remarquable qu'on la retrouve répandue même chez les hommes couverts d'ordure et privés de tous les objets de luxe qui, du moins dans nos idées, précèdent le culte des livres.

1. B. H. Hodgson, *Notice sur la langue, la littérature et la religion des Bouddhistes du Népal et du Bhot ou Tibet; Nouv. Journal Asiatique*, t. VI, p. 95, et *Essais*, p. 10 (in-8°, Londres 1874).

« L'imprimerie est probablement ce qui tend le plus à répandre autant les livres; mais l'usage général de l'imprimerie n'est pas moins surprenant que l'effet qu'on lui suppose. Je ne puis réellement expliquer l'un et l'autre de ces faits qu'en présument que les troupes de prêtres, séculiers et réguliers, dont le pays fourmille, ont été incités par l'ennui à faire cet usage louable de leur temps.

« Les prêtres tibétains ont vraisemblablement reçu de la Chine l'invention de l'imprimerie; mais l'emploi universel qu'ils en font est un mérite qui leur appartient en propre; le plus pauvre hère arrivant du nord dans cette vallée (le Népal) est rarement dépourvu de son *pothi* (livre), et de chaque partie de son vêtement pendent des charmes (*djantra*)¹, renfermés dans des étuis légers et dont l'intérieur offre des caractères imprimés avec une extrême délicatesse.

« Je dois aussi ajouter que tous les habitants du Bhot savent écrire, ce qui est un autre trait de leur caractère moral non moins frappant que l'usage général de l'impression et des livres, et que je ne me hasarderais pas à noter si je n'avais eu de fréquentes occasions de me convaincre de sa réalité parmi les gens qui, tous les ans, viennent séjourner au Népal. »

Csoma de Körös, qui a longtemps reçu l'hospitalité dans les couvents du Ladak, à proximité de la province de Ngari-Khorsoum, rend justice au savoir de certains lamas en ce qui concerne les choses de la religion; mais se préoccupe plus du niveau des connaissances religieuses dans les différentes classes de la société tibétaine que de l'instruction proprement dite. Schlagintweit affirme que « tous les lamas savent lire et écrire »² et ne dit rien de l'instruction populaire; de diverses réflexions on peut déduire qu'il la con-

1. Probablement l'équivalent du sanscrit *tantra*.

2. Émile de Schlagintweit, *Le Bouddhisme au Tibet; Annales du Musée Guimet*, t. III, p. 105.

sidère comme absolument nulle. L'abbé Krick raconte qu'il a eu toutes les peines du monde à trouver un lama capable de lui enseigner le tibétain. L'abbé Desgodins nous dit que « la plupart des bonzes qui ne sont pas lamas savent lire, au moins un volume qu'ils ont appris par cœur dans leur enfance, mais dont ils ne comprennent pas le contenu. Cependant il y a des bonzes domestiques qui ne savent pas lire du tout. Il en est quelques-uns qui peuvent écrire, tant bien que mal, des lettres de mauvais style et pleines de fautes; mais si la plupart ne savent que lire, cela suffit pour battre le tambour et pour gagner sa vie. Ce que je dis là paraîtra peut-être exagéré, et cependant rien n'est plus vrai, de l'aveu même des bonzes, et l'expérience que j'en ai faite souvent me permet de l'affirmer ¹. » Le père Huc, assez indulgent en général, abonde dans le même sens. « Un lama qui sait lire le tibétain et le mongol, dit-il, est réputé savant; mais il est regardé comme un être élevé au-dessus de l'espèce humaine s'il a quelque connaissance des littératures chinoise et mandchoue ² », et il ne manque pas de citer, à titre d'exception sans doute, le moine Sandara qui « parlait à merveille le pur thibétain, l'écrivait avec facilité, avait une grande intelligence des livres bouddhiques et, de plus, était très familiarisé avec plusieurs autres idiomes, tels que le mongol, le si-fan, le chinois et le dchiaour ³ », ainsi qu'un autre prêtre, qu'il nomme le Kitas lama, « fameux dans la science lamaïque », et qui « parlait à merveille le chinois, le mongol et le thibétain ⁴ ». En somme, d'après ce missionnaire, le niveau moyen du savoir des lamas, — à en juger par le peu qu'il faut pour être réputé *savant* ou *supérieur à l'espèce humaine*, — ne dépasserait pas, si même il l'atteint, notre

1. C.-H. Desgodins, *Mission du Thibet*, p. 247.

2. Huc, *Voyage dans la Tartarie et le Thibet*, t. I, p. 287.

3. Huc, *Voyage dans la Tartarie et le Thibet*, t. II, p. 63.

4. Id. p. 93

instruction primaire ; et même ce minimum de connaissances n'est pas l'apanage de tous ; car, sans compter son compagnon de voyage, l'ex-lama converti Sandadchiemba, il nous présente d'autres religieux absolument ignorants, tels que les frères bouviers de la lamasarie de Tchogortan ¹, ou le vieux lama Akayé du monastère de Kounboun, — cependant un centre scientifique renommé dans tout le Tibet et en Chine, — qui « ne s'étant occupé pendant toute sa vie que de choses temporelles n'avait pu faire ses études, était complètement illettré et ne savait ni lire ni écrire ² », et, s'il ne le dit pas explicitement, il semble qu'à son sens ce ne soient pas là des exceptions isolées, malgré l'obligation de l'étude qui est de règle absolue dans tous les monastères bouddhiques.

S'il en est ainsi des lamas, qu'on est en droit de considérer comme constituant la partie la plus éclairée de la nation, il est facile de s'imaginer à combien peu se réduit la dose d'instruction du reste de la population. Mais alors, comment concilier les affirmations si formelles d'un homme de la valeur et du caractère d'Hodgson avec ces renseignements contradictoires ?

A notre avis, l'illustre savant anglais, n'étant jamais allé au Tibet et ne pouvant se faire une opinion que d'après ses observations sur les Tibétains qu'il a vus venir au Népal et leurs dires, plus ou moins dignes de foi, — comme ceux du reste de la plupart des Orientaux, peu précis dans leurs renseignements et facilement enclins à une certaine jactance nationale, — a dû se hâter un peu trop de généraliser sur des données particulières ; il a pu être induit en erreur par ce fait que les Tibétains dont il parle, venus au Népal en pèlerinage, pour y faire de la propagande bouddhique et pour y commercer, devaient

1. Huc, *Voyage dans la Tartarie et le Thibet*, t. II, p. 148.

2. Id., p. 92.

sans doute appartenir à la classe des lamas ¹ ou à celle des marchands, c'est-à-dire à la classe moyenne et relativement instruite de la population, l'élément populaire n'étant représenté, selon toute vraisemblance, que par quelques très rares pèlerins ²; peut-être, aussi, a-t-il oublié que le livre, manuscrit ou imprimé, est considéré par les peuples de race mongole comme un talisman infailible en toutes circonstances et conservé pieusement ou porté à ce titre, de même que les charmes et les amulettes, par ceux-là mêmes qui sont incapables d'en déchiffrer un mot, la *lettre* possédant en elle-même et isolée un caractère sacré et une puissance mystique.

Tout en faisant nos réserves sur ce qu'elle peut avoir de trop sévère et absolu, nous croyons devoir nous ranger à l'opinion des missionnaires, à cause de l'unanimité avec laquelle elle se présente, parce qu'elle correspond avec les renseignements fournis par les Chinois et qu'à défaut d'autres preuves elle est plus conforme aux données du bon sens ³. En effet, pour être tant soit peu répandue, l'instruction suppose l'existence de l'école, et rien n'a été signalé au Tibet de semblable aux écoles primaires de la Chine, du Japon ou même de la Corée. L'enseignement se donne exclusivement dans les monastères. Outre la lecture

1. Nous employons le terme *lama* parce qu'il est consacré par l'usage, en Europe et en Chine, pour désigner les membres du clergé tibétain, bien qu'il soit inexact. Lama est un titre de dignité qui ne devrait se donner qu'aux religieux ayant acquis certains grades en théologie et aux supérieurs des convents. Le véritable nom du religieux bouddhiste tibétain est *Gélong* (*agé-slong*) ou *Gétsoul* (*agé-ts'ul*).

2. Les gens du peuple, principalement pasteurs, ne sortent guère de leur pays natal, ou, s'ils le font, c'est pour conduire leurs troupeaux dans quelques pâturages plus fertiles de la Tartarie et de la Mongolie.

3. C'est aussi l'opinion de M. Léon Feer : « Malgré l'imprimerie, malgré une classe savante très nombreuse, l'ignorance est grande au Tibet. Ceux qui devraient être les maîtres, sont loin d'avoir les connaissances requises, très peu même savent l'orthographe, il est vrai qu'elle est loin d'être simple au Tibet. » (*Le Tibet*, p. 47.)

et l'écriture, il comporte l'étude des textes sacrés accompagnée parfois, ainsi que nous le verrons plus tard, de quelques notions rudimentaires de médecine empirique. Les enfants destinés au sacerdoce sont envoyés, entre cinq et dix ans, au couvent, où un lama, choisi parmi les plus instruits, est chargé de leur inculquer les éléments de la science et quelques principes de morale. Dans les grands monastères habités par de nombreux lamas, chaque enfant est confié individuellement à un moine, auprès duquel, tout en faisant ses études, il remplit les fonctions de domestique. Ces jeunes écoliers, espoirs de l'Église, portent les différents noms de Chabis ¹, Touppas ² ou Tchra-tchen ³, suivant les localités. Généralement, le maître s'occupe peu de son élève; son professorat se borne, chaque matin, après que le disciple s'est acquitté de ses devoirs domestiques, à lui lire trois ou quatre fois le passage des Écritures qui doit faire le sujet de la leçon du jour et que l'enfant devra réciter sans erreur le soir, avec les intonations prescrites qui font un véritable chant de la lecture des livres bouddhiques. Si l'élève, négligent ou borné, se tire mal de sa tâche quotidienne, une sévère punition corporelle lui est généreusement octroyée, manière expéditive et, paraît-il, efficace, de faire entrer les versets sacrés dans les têtes les plus dures. Après quelques années de ces exercices, mais pas avant l'âge de quinze ans ⁴, l'apprenti moine peut être admis dans la communauté en qualité de *Génien* (*dgé-bsnien*) ou novice ⁵.

1. D'après le père Huc.

2. D'après Samuel Turner. Il est probable que c'est *Thub-pa* qu'il faut lire, nom qui correspond au sanscrit *muni*, mais qui paraît peu approprié à la condition de séminariste.

3. D'après l'abbé Desgodins.

4. Au Boutan cette limite est abaissée à dix ans. — D. Scott, *Account of Bhûtân; Asiat. Rescarches*, t. XV, p. 143.

5. Nous donnerons plus tard, dans le chapitre consacré au clergé, des détails plus complets sur l'instruction des prêtres et les examens exigés pour parvenir aux grades supérieurs.

Dans l'aristocratie, il est de mode de faire élever les enfants au domicile paternel par un lama engagé à grands frais à cet effet; mais cette éducation est trop dispendieuse pour être générale et la plupart du temps on se contente d'envoyer les jeunes garçons au monastère le plus proche pendant quatre ou cinq ans, lors même qu'ils ne sont pas voués à la vie religieuse, et là, moyennant une redevance modique, on leur apprend à lire, à écrire, à psalmodier les livres sacrés et un peu de calcul. Cet usage est également adopté par la classe moyenne; mais l'enfant du peuple, dans les villages éloignés ou sous la tente, est voué à une ignorance complète, à moins qu'il n'ait la chance, bien rare, de rencontrer dans son entourage quelque lama, réfractaire à la discipline et déserteur du cloître, qui lui serve de maître.

L'éducation des filles est encore plus négligée que celle des garçons au point de vue de l'instruction. On ne leur enseigne guère que les travaux du ménage et l'art d'être habiles commerçantes, ce qui comporte savoir compter en se servant des grains du chapelet en guise de machine à calculer ¹. Quelques-unes cependant savent un peu lire et plus rarement écrire, soit qu'elles aient reçu des leçons de leurs parents, soit que, favorisées par le sort, elles aient vécu dans le voisinage d'un couvent de religieuses bouddhistes possédant des nonnes capables d'enseigner le peu qu'elles savent elles-mêmes.

2. *Langue et écriture.* — La langue tibétaine est l'une des dernières dont se soient occupés les linguistes européens; il n'est donc pas étonnant qu'aujourd'hui encore on ne soit pas absolument fixé sur son origine exacte, malgré les savantes dissertations dont elle a été l'objet depuis le

1. C'est, du reste, la méthode habituelle de tous les Tibétains; les savants seuls se servent des chiffres.

milieu du siècle dernier. La première étude entreprise sur cet idiome est celle du P. Georgi, qui, utilisant les documents envoyés à la Propagande par le P. Oracio della Penna pendant son séjour à Lhasa, s'efforça de démontrer la filiation sémitique du tibétain ¹. Les travaux plus récents et plus sérieux publiés sur cette question ont eu tôt fait de réduire à sa juste valeur cette hypothèse empirique, sans plus de portée d'ailleurs que toutes celles que l'on échafauda à cette époque pour rattacher à l'hébreu, par respect de la tradition biblique, toutes les langues du monde ; mais ce fut pour tomber dans une autre erreur, celle du rattachement du tibétain au groupe indo-européen, et principalement au sanscrit et aux dialectes modernes de l'Inde. Actuellement, on est parvenu à établir : 1° que le sanscrit, malgré son indiscutable importance comme véhicule de la doctrine bouddhique, n'a exercé aucune influence appréciable sur le tibétain, les mots, peu nombreux du reste, qu'il lui a donnés, n'étant entrés que dans la langue religieuse et sous forme de simples transcriptions ou plus souvent de traductions ; 2° que la langue tibétaine appartient à la famille mongole et qu'elle a de grandes affinités avec le chinois, le siamois, l'annamite et surtout le birman, sans qu'on puisse du reste spécifier avec lequel de ces idiomes elle était plus particulièrement apparentée à son origine ² ; ce qui tient, sans doute, aux nombreuses déformations qu'elle a subies avant d'être fixée par l'écriture.

D'après les traditions tibétaines, ce ne fut, en effet, qu'après la venue au Tibet des missionnaires bouddhistes, vers l'an 630 de l'ère vulgaire, que l'on songea à créer un alphabet adapté au génie de la langue Bhot, afin de pou-

1. *Alphabetum Thibetanum*. Rome, 1762.

2. Une grande partie de l'honneur de cette dernière constatation appartient à Abel Rémusat. Voir à ce sujet son ouvrage intitulé : *Recherches sur les Langues Tartares*, et aussi, P. E. Foucaux, *Grammaire de la langue tibétaine, Introduction* (Paris, 1858, in-8).

voir traduire en cet idiome les écritures sanscrites, l'alphabet sanscrit ne se prêtant pas à en rendre tous les sons et, de plus, étant trop compliqué pour être adopté volontiers par un peuple aussi peu préparé à apprécier les raffinements de la dialectique indienne. La gloire d'être venu à bout de cette entreprise mémorable est attribuée au roi légendaire Srong-tsan Gampo (Srong-btsan-sgam-po), le Loungdzan des Chinois, et à son premier ministre Thoumi-Sambhota¹, tous deux fervents disciples et ardents propagateurs du bouddhisme, déifiés plus tard par la reconnaissance du clergé : le premier, en qualité d'incarnation du Dhyâni-bodhisattva *Tchanrézi*² (Spyan-ras-gzigs ; en sanscrit Avatokitêçvara ou Padmapâni), protecteur attitré du Tibet, et le second comme un avatâr³ du Bodhisattva *Djamdjang*⁴ (hJam-dbyangs ; en sanscrit Manjuçri), personification de la *sagesse* bouddhique. La légende rapporte que, pour accomplir la mission dont l'avait chargé son souverain, Thoumi Sambhota fut obligé de se rendre deux fois dans l'Inde. A son premier voyage (vers 632), il rapporta tout simplement, dit-on, l'alphabet sanscrit usité dans le Népaül et appelée *Lantsa*, qui fut trouvé trop compliqué ; au retour de sa seconde expédition, il put enfin composer l'alphabet tibétain actuel à l'imitation des caractères *dévanâgari*.

L'alphabet tibétain se compose de trente lettres, dont vingt-neuf consonnes *sal-tched* (gsal-byed) ou *yan-lag*, et

1. M. l'abbé Desgodins (*Mission du Thibet*, pp. 249 et 343) l'appelle *Thomé sam-bou-dza* et *Tomé sam-bo-dja*, et profite de cette altération du nom de Thoumi pour insinuer que ce pouvait bien avoir été un juif ou un chrétien.

2. Ou bien la quarantième incarnation du Bouddha Çākya-mouni, selon l'abbé Desgodins (*Bouddhisme Thibétain; Revue des Religions*, 1890, p. 199.)

3. *Avatâra* « descente (dans le monde de la forme), prise d'un corps matériel par un être divin ».

4. Ou aussi hJam-dpahi-dbyangs, Manjugosha.

un seul caractère commun aux cinq voyelles, appelées *dchang* (*dbyangs*). Dans sa forme simple, ce caractère représente la lettre A ; pour indiquer É, on le surmonte d'un signe assez semblable à un accent grave, *hgrenng-bou* ; I, est représenté par une sorte de point d'interrogation fortement incliné à gauche, *gi-gou* ; O, figuré par un signe qui ressemble à un accent circonflexe retourné, ou mieux à une paire de cornes, *na-ro* ; enfin U (qui se prononce OU) s'écrit au moyen d'une sorte de point d'interrogation couché horizontalement sous le même caractère. Les lettres qui se suivent dans l'ordre de l'alphabet sanscrit, correspondent aux sons :

k,	kh,	g,	ng,
tch,	tch' (dur),	dj,	gn,
t,	th,	d,	n,
p,	p' (dur),	b,	m,
ts,	ts' (dur),	ds,	v ou w
zh,	z,	h (muette),	y,
r,	l,	ch,	s,
h (aspirée),	a.		

Les caractères représentatifs des voyelles ne s'emploient que comme initiales. Dans le corps des mots, la lettre *a* ne s'écrit pas, chacune des vingt-neuf consonnes isolée se prononçant accompagnée du son *a* : *ka, kha, ga*, etc. Les quatre autres voyelles se représentent simplement par l'adjonction de leur signe caractéristique au-dessus ou au-dessous de la consonne avec laquelle elles forment syllabe. Lorsque la lettre *a* doit être redoublée, on emploie pour figurer le second *a*, le caractère *h* muette, qui sert de même, surmonté ou souligné de leur signe spécial, à représenter *é, i, o, ou* quand les lettres sont redoublées ou précédées d'une autre voyelle.

La langue tibétaine est rigoureusement monosyllabique.

Chacune des consonnes, combinée avec une des cinq voyelles, forme un mot : *sa* « terre », *mé* « feu », *mi* « homme », *lo* « année », *tch'ou* « eau ». Pour augmenter le nombre restreint des mots et, par conséquent, modifier le sens de ces radicaux, on fait précéder ou suivre la syllabe primitive d'une ou de plusieurs consonnes, non accompagnées de voyelles, qui sont probablement des débris d'anciens mots ou particules et ne se prononcent généralement pas ¹ : *nga* « moi », *lnga* « cinq » ; » *tch'ou* « eau », *mtch'ou* « lèvres ». Ces préfixes ou affixes servent aussi dans la conjugaison des verbes à marquer les temps et les modes, concurremment avec certaines modifications du radical. Souvent aussi, pour composer un nouveau mot, on réunit deux ou plusieurs monosyllabes : *mi* « homme », *mi-mo* « femme » ; *skou* « corps », *skou rgyab* « dos ».

Le genre des mots est indiqué par l'adjonction d'une particule : *po*, *bo*, *vo* désignent le masculin, *mo* le féminin. Leur déclinaison comporte huit cas : le *nominatif* ne prend pas de particule ; l'*instrumental* prend, suivant la terminaison du radical, les particules *his*, *gis*, *gyis* ; le *génitif* se forme avec *hi*, *yi*, *kyi*, *gi* et *gyi* ; le *datif* avec *la*, *tou*, *dou*, *rou* et *sou* ; l'*accusatif* et le *vocatif* restent semblables au *nominatif* ; le *locatif* prend la particule *na*, et l'*ablatif* *nas* ou *las*. Le *pluriel* est indiqué par les particules *rnams*, *dag*, *tchag* suivies de la particule représentative du cas. Ces règles s'appliquent aussi aux adjectifs, qui sont souvent d'autant plus difficiles à distinguer des noms, que beaucoup de substantifs s'emploient adjectivement.

Par sa syntaxe, le tibétain est peu clair. Il affecte pour la composition de ses phrases la forme indirecte ou inverse : l'adjectif précède le substantif ; le complément est placé

1. Pour indiquer ces consonnes muettes nous employons des lettres italiques dans les mots en caractères latins et *vice versa*.

avant le verbe, qui est généralement rejeté à la fin de la proposition ¹.

D'après ces quelques indications, on voit que le tibétain est loin de compter parmi les langues faciles ; mais ce qui fait plus encore la véritable difficulté de son étude, c'est, d'une part, la dissemblance qui existe entre la langue vulgaire et la langue savante, et, de l'autre, les différences considérables qui séparent la langue parlée de la langue écrite, différences qui tiennent en grande partie à la présence dans les mots de ces consonnes muettes, indispensables pour les distinguer les uns des autres, que l'usage seul peut apprendre à reconnaître, et surtout aux anomalies de prononciation qu'aucune règle précise ne régleme et qui varient de province à province de façon à rendre impossible de retrouver le mot écrit dans celui qui est articulé. Ainsi le son qui s'écrit :

kya	se prononce	<i>tya</i> ,
gya	—	<i>dya</i> ou <i>dja</i> ,
pya et bya	—	<i>cha</i> ou <i>tcha</i> ,
p'ya	—	<i>tch'a</i> ,
a et i	—	<i>é</i> devant un s,
ai et éi	—	<i>é</i> .

Il est probable que ces difficultés de prononciation et d'orthographe, insurmontables sans beaucoup de travail, contribuent pour beaucoup au peu de diffusion et à l'insuffisance de l'instruction dans la masse de la population.

On peut dire, d'une façon générale, que chaque grande famille de langues est caractérisée par la direction de son écriture ; les idiomes sémitiques s'écrivent de droite à gauche, les idiomes mongols de haut en bas et de droite à

1. Ne pouvant nous étendre autant qu'il serait nécessaire sur ces questions de grammaire, nous renvoyons le lecteur à la *Grammaire de la langue Tibétaine* de M. Foucaux (Paris, 1858, in-8°).

gauche, et ceux de la famille indo-européenne de gauche à droite. Le tibétain, avec le siamois et le birman, font exception à cette règle; leurs alphabets, empruntés à ceux de l'Inde, se dirigent de gauche à droite. L'alphabet tibétain possède deux types de caractères : l'écriture *voutchan*, très élégante, nette et facilement lisible, ressemblant au type *dévanâgari* de l'alphabet sanscrit avec une certaine allure cunéiforme, sert aux usages de la langue religieuse, savante et administrative; l'écriture *vou-med*, simplification cursive de la précédente, est difficile à lire quand on n'y est pas très accoutumé et ne s'emploie que pour les besoins de la vie courante. Dans l'une et l'autre les syllabes sont séparées par un point, appelé *ts'eg*, et les membres des phrases divisés par un signe en forme de clou, appelé *rkyang-chad* quand il est seul, *gnis-chad* quand il est double, *bji-chad* lorsqu'il y en a quatre, et *ts'eg-chad* s'il est surmonté de points. Ces signes remplacent notre ponctuation et correspondent à nos virgules, points et virgules, points, etc. Pour écrire, on se sert d'un mince roseau taillé, et comme le papier tibétain n'est pas collé, pour l'empêcher de boire, l'écrivain a soin de l'humecter d'un mélange de lait et d'eau.

3. IMPRIMERIE. — L'art de l'imprimerie, venu de Chine, à ce que l'on croit, à une époque très reculée, a pris une extension considérable au Tibet. On ne se sert pas de caractères mobiles, mais de planches de bois gravées avec une grande finesse, qui fournissent souvent de magnifiques éditions. Tous les monastères de quelque importance possèdent une imprimerie destinée à l'impression des livres sacrés et des nombreux talismans, charmes et amulettes, dont la vente constitue une branche importante de leurs revenus ¹.

1. Selon Schlagintweit, une belle édition du Kandjour vaut jusqu'à 50,000 francs (*Le Bouddhisme au Tibet; Annales du Musée de Guimet*, III, p. 51).

Il y a en outre des imprimeries renommées à Lhasa, à Tachiloumpo et à Tsiando.

Les livres tibétains ne ressemblent en rien aux nôtres. Ils se composent de feuillets détachés, larges de six à quinze centimètres sur trente-cinq à soixante centimètres de longueur, imprimés sur les deux faces, empilés les uns sur les autres et serrés, pour en faire un volume, entre deux planchettes au moyen d'un cordon ou d'un ruban solide. Le P. Huc les compare, non sans justesse, à de grans jeux de cartes ¹. Il est probable que cette forme leur a été donnée pour imiter l'aspect des manuscrits sur feuilles de palmier, ou *olles*, apportés au Tibet par les missionnaires bouddhistes.

Les feuillets de ces livres sont soigneusement paginés, soit au moyen de chiffres assez semblables aux chiffres arabes, soit au moyen des lettres de l'alphabet. Dans ce dernier cas, les trente lettres, de K à A, représentent les 30 premiers chiffres, les feuillets 31 à 60 sont paginés à l'aide de ces mêmes lettres surmontées du signe *i*; de 61 à 90, elles prennent le signe *ou*; de 91 à 120, le signe *é*, et de 121 à 150 le signe *o*. Si c'est nécessaire, on continue de même jusqu'à 300 en accompagnant chacune des cent cinquante syllabes précédentes du caractère *h* muette, qui, on le sait, équivaut au redoublement ou à l'allongement de la voyelle qui le précède.

Souvent les livres tibétains sont illustrés, soit de motifs purement décoratifs, soit de figures représentant les Bouddhas et autres saints personnages dont ces livres rapportent les enseignements ou les hauts faits. Ordinairement, ces illustrations sont simplement imprimées en noir ou en vermillon, mais quelquefois, pour les éditions soignées, elles sont enluminées avec beaucoup de goût. Parfois aussi on laisse une réserve carrée, à chaque extrémité du feuillet,

1. Huc, *Voyage dans la Tartarie et le Thibet*, t. II, p. 125.

pour recevoir une délicate miniature, généralement peinte sur soie, que l'artiste encadre ensuite d'arabesques dorées.

Les planchettes qui servent de reliure sont également décorées de peintures sur fond noir, jaune, rouge ou or, surtout quand il s'agit de beaux manuscrits. Enfin, le livre est enveloppé d'une pièce de soie jaune, quelquefois brochée ou richement brodée.

La grande extension de l'imprimerie n'a pas diminué le goût pour les manuscrits qui conservent un caractère plus particulièrement sacré, surtout s'ils sont de la main de quelque haut dignitaire ou saint renommé. La copie des manuscrits est, de nos jours encore, une des occupations préférées des lamas qui arrivent souvent à une habileté calligraphique admirable et déploient un réel talent dans l'exécution des initiales ornementées.

CHAPITRE IV

Métiers.

1. Agriculture. — 2. Industrie. — 3. Commerce.

1. JARDINAGE ET AGRICULTURE. — Comme la plupart des peuples qui, vivant sous un climat rigoureux, doivent compter exclusivement sur leur activité et leur industrie pour se procurer les ressources indispensables que leur refuse une nature marâtre, le Tibétain est travailleur ; presque tous les explorateurs sont d'accord sur ce point. Scott ¹ nous dit que tous vivent de leur propre travail sans attendre l'assistance de leur parenté, et Huc ² rend hommage à leur laborieuse activité, tout en constatant que les femmes sont plus vaillantes que les hommes, — remarque déjà faite par Turner, et dont nous aurons souvent, par la suite, l'occasion de reconnaître la justesse.

Dans l'aristocratie et la classe aisée, cette activité, surexcitée par l'ambition et la vanité, se porte de préférence vers les emplois publics, et le fonctionnarisme sévit au Tibet avec autant d'intensité que dans mainte contrée de notre vieille Europe ; mais, naturellement, l'accès aux fonctions administratives de tout ordre, si multipliées qu'on les suppose, ne peut être le lot que d'un nombre relativement restreint de privilégiés de la naissance, de la fortune, du savoir ou du favoritisme, et la grande masse de la popula-

1. D. Scott, *Account of Bhûtan: Asiat. Researches*, t. XV, p. 150.

2. Huc, *Voyage dans la Tartarie et le Thibet*, t. 11, pp. 256-260.

tion, volontairement ou par force majeure, se rejette dans les voies plus dures, mais plus utiles, du commerce, de l'industrie et surtout du travail de la terre, cette grande nourricière universelle.

Des différentes branches de l'agriculture, seuls la culture des céréales et l'élevage des bestiaux sont pratiqués couramment au Tibet; l'horticulture y est à peu près nulle, autant, sans doute, à cause de la rigueur du climat que de l'indifférence des habitants. Sauf autour de Lhasa et de quelques grands monastères-palais, tels que ceux de Tachiloumpo, de Tassisoudon ou de Panoukka, il n'existe aucun jardin à peu près digne de ce nom, et, même là, la culture de la fleur est absolument dédaignée. A part le lotus¹, consacré aux Bouddhas comme symbole de pureté et recherché par conséquent pour les offrandes, les seules fleurs cultivées dont nous ayons trouvé mention sont la pivoine, commune et arborescente, dans le district de Bathang, où probablement elle a été importée de la Chine, la marguerite, le chrysanthème et le pavot qui paraissent avoir élu domicile presque exclusivement dans la province de Tsang dont le climat est relativement plus doux et l'altitude moins considérable. La culture maraîchère est presque aussi négligée; on ne signale guère que l'oignon, l'ail, le persil, les épinards, le melon, le navet, le radis et le chou comme étant l'objet de quelques soins, et encore ne se rencontrent-ils que dans les environs des villes, où le besoin de confortable et de variété dans l'alimentation se fait un peu plus sentir que chez les grossiers habitants des campagnes. Par contre, grand amateur de fruits, le Tibétain soigne les arbres fruitiers avec amour, quoique pas toujours très habilement. Dès qu'au fond d'une vallée ou sur la pente de quelque colline il trouve quelques mètres de terrain abrité du vent et bien exposé au soleil, il s'empresse d'en faire un verger. Cer-

1. *Nymphaea Nelumbo* de Linné.

taines provinces, notamment le Khams oriental, Ngari et le Boutan, sont renommés sous ce rapport et produisent assez abondamment des noix, des pommes, des poires, dont il se fait séchées une grande consommation, et des abricots. Ce dernier fruit est particulièrement apprécié des Tibétains qui parviennent à l'acclimater jusqu'à l'altitude de plus de 3,000 mètres, et, si nous en croyons Schlagintweit¹, sa culture est le seul travail manuel auquel daignent s'assujétir les lamas fainéants du Ngari. Dans quelques endroits spécialement bien situés, à Lhasa, Djaya et Bathang, par exemple, on peut voir mûrir le raisin, la pêche, la figue et même la grenade. Toutefois les indigènes ignorent, paraît-il, l'art de tailler et de greffer les arbres fruitiers, et les méthodes d'arboriculture usitées dans les contrées de l'Europe réputées pour l'abondance et la qualité de leurs produits. Le fruit se mange frais et de préférence séché ; cependant, sur certains points, et notamment à Bathang, on fait avec le raisin — qui y est cultivé en vigne haute courant sur des espaliers établis au milieu des champs au moyen de perches reliées entre elles — un vin blanc, quelquefois d'un rouge léger, assez recherché dans le pays d'origine et les environs.

S'ils sont de mauvais jardiniers, la nécessité, maîtresse exigeante, a fait des Tibétains d'excellents laboureurs, ne marchandant pas les peines souvent exagérées que leur coûtent les maigres moissons qu'ils parviennent à récolter sous leur ciel inclément. Ainsi que nous l'avons déjà dit, quatre espèces d'orge, et surtout la grise, appelée *né*, constituent le principal rendement de l'agriculture tibétaine. Le froment, qui exige un climat plus tempéré, ne vient à bien que dans les vallées profondes, et encore sèche-t-il souvent en herbe, sous l'action des vents si fréquents dans cette contrée, ou bien des froids précoces l'empêchent de mûrir ; aussi n'entre-t-il dans l'alimentation générale que comme

1. *Le Bouddhisme au Tibet ; Annales du Musée Guimet*, t. III, p. 105.

objet de luxe. A ces céréales s'ajoutent encore un peu de seigle et de maïs, des fèves, des pois et, exclusivement dans la plaine de Lhasa, très arrosée, une faible quantité de riz, récolte absolument insignifiante.

L'hiver commençant dès les premiers jours d'octobre, et même quelquefois en septembre, pour ne prendre fin qu'en mai au plus tôt, les travaux des champs doivent s'exécuter en toute hâte dès que la neige a disparu, afin de profiter pour la germination des pluies chaudes de la fin de juin, et pour faire mûrir les récoltes des chaleurs torrides d'août; aussi prépare-t-on d'avance le terrain à peine la moisson en est-elle enlevée; sur les pentes rapides, on le dispose en gradins bordés d'une petite levée de terre destinée à retenir les eaux ¹; dans les vallées et les plaines on inonde le sol, de façon à ce qu'aux premiers froids il soit recouvert d'une mince couche de glace, procédé qui a, selon Turner ², le triple avantage d'empêcher les vents violents d'enlever une partie de la terre arable, de remplacer le fumier dont les Tibétains ne connaissent pas l'emploi ³, et de préparer la terre à recevoir la charrue au printemps. Aux premiers beaux jours, on se hâte de labourer et de semer. La charrue tibétaine ressemble à celle des Chinois; elle se compose d'un soc en bois garni de fer ajusté à un timon qui aboutit au joug. Elle est tirée par des bœufs, ordinairement deux, et parfois jusqu'à cinq, ou, à défaut de bœufs, par quatre ou six hommes. Aussitôt le sillon tracé, on sème. Cette opération est le plus souvent faite par les femmes, de même que celle du sarclage. Généralement, le grain est mûr dans les

1. S. Turner, *Ambassade au Tibet et au Boutan*, t. I, p. 85.

2. Id., t. II, p. 151.

3. Il n'est pas exact de dire que les Tibétains ne connaissent pas l'usage du fumier, mais comme ils se servent du fumier de leurs bestiaux en guise de chauffage, ils trouvent que ce serait le gaspiller que de l'enfouir dans la terre. Pour le remplacer autant que possible, après la moisson, ils laissent la paille pourrir sur pied.

premiers jours de septembre. La moisson se fait à la faucille, comme encore aujourd'hui dans certaines parties de l'Europe; seulement, au lieu de trancher la tige le plus près possible du sol, le moissonneur tibétain la coupe presque au ras de l'épis, en laissant sur pied toute la paille, destinée à servir d'engrais pour la récolte suivante. Dans certaines localités, au lieu de moissonner à la faucille, on arrache tiges et racines, que l'on dispose en petites bottes et que l'on dresse pour les faire sécher ¹.

Pour séparer le grain de l'épis, on procède ordinairement par le battage au fléau. Le fléau tibétain est de la même forme que celui en usage en Europe, à la seule différence près que c'est le bâton le plus long et le plus mince qui frappe les gerbes et le plus court qui est tenu à la main; quelquefois aussi le fléau est triple de sorte que deux bâtons frappent à la fois les épis ². Le battage du grain est le plus souvent l'ouvrage des femmes. Dans les grandes exploitations, lorsqu'on veut se dispenser de transporter les épis à la ferme, on dispose les gerbes sur une aire circulaire de terre bien battue et égalisée, et on les fait fouler par des bœufs ³. D'autres fois encore, on emploie une méthode aussi singulière que peu rapide, qui nous paraît ne pouvoir servir que dans les contrées où les récoltes sont très peu abondantes : une natte est étendue par terre à côté d'une grosse pierre et d'un brasier allumé; les batteurs ou batteuses, assis autour de la pierre, prennent une poignée d'épis, mettent le feu aux barbes et font tomber le grain sur la natte en frappant les épis contre la pierre ⁴. Enfin, le grain battu est soigneusement vanné, dans un van fait de bambou tressé, pour le débarrasser de la poussière, des

1. S. Turner, *Ambassade*, t. I, p. 330.

2. Id., id., t. I, p. 270.

3. Id., t. II, p. 151. — Notre auteur dit même que c'est la méthode la plus généralement employée.

4. Id., Id., t. I, p. 277.

débris de barbes et des menues pailles, puis mis dans des sacs de poil de yaks ou de chèvres.

L'élevage des bestiaux, qui partout en Europe est considéré comme une branche de l'agriculture, constitue en réalité au Tibet une industrie absolument séparée, sans aucun rapport avec celle du cultivateur, exigeant un genre de vie tout différent. Tandis que dans les plaines et les vallées chaudes, l'agriculteur vit en société dans des villages ou des hameaux, le pasteur, obligé, pour faire vivre ses animaux, d'avoir de vastes pâturages libres, mène sous la tente, avec sa famille et ses esclaves, une existence nomade, changeant de place lorsque ses troupeaux ont épuisé les ressources d'une localité; l'été parcourant les hauts plateaux voisins des neiges éternelles, l'hiver descendant dans les vallées plus abritées, presque sans relations même avec les gens de sa tribu, et ne voyant de visages étrangers que lorsqu'au commencement de l'hiver il descend dans les villes échanger les produits de ses troupeaux contre les denrées indispensables à sa subsistance.

Les pasteurs, dont le nombre dépasse peut-être la moitié du chiffre total de la population du Tibet, constituent une classe à part qui a conservé fidèlement les mœurs et les usages antiques de ses ancêtres mongols et tartares, entre autre l'organisation de la tribu dont les membres — liés entre eux par une solidarité de sang et d'intérêts qui n'existe plus guère maintenant parmi leurs compatriotes des villages et encore moins des villes — reconnaissent l'autorité d'un chef élu ou héréditaire, entre les mains de qui est remis le soin de défendre les intérêts du groupe, de rendre la justice à ses membres, de régler leurs différends et de répartir équitablement entre tous les charges diverses d'impôts, de corvées, de milice qui incombent d'une façon régulière ou accidentelle à la communauté. Indubitablement, ces gens sont ignorants, simples d'esprits, superstitieux et grossiers; mais on trouve, paraît-il, chez eux des

vertus que souvent on chercherait en vain parmi de plus civilisés, le respect de la propriété d'autrui, de la parole donnée, et une hospitalité patriarcale alliée à une généreuse charité que le bouddhisme n'a pas peu contribué à développer. Chaque tribu a ses pâturages d'été et d'hiver dont les limites sont définies, sans doute, par un accord traditionnel plutôt que par une charte de concession ; elle en défend l'usage abusif à tous ses voisins et aux étrangers, mais d'un autre côté, jamais elle ne tente d'empiéter sur les territoires, qui ne lui appartiennent pas en propre. Ces hauts pâturages portent les noms de *gong* et de *zoua* ¹.

La fortune des « hommes des tentes noires ² » consiste tout entière en troupeaux, quelquefois immenses, de *yaks*, de moutons, de *tsods* (chèvres à longs poils soyeux) et de *govas* (chèvres à poils rudes). Le bœuf et la vache de race commune sont plus rares que les yaks sur les hauts plateaux, peut-être parce qu'ils sont moins résistants à la rigueur du climat ; on les trouve, au contraire, en majorité dans le cheptel des fermes. Chaque tente possède un certain nombre de chevaux employés comme montures, mais à part cela on en fait peu l'élevage ; de même que les mulets, on n'en voit guère en troupeaux, hors de la province de Tsang, que dans les districts de Gyamda, Ryvoudzé et Tardzouong. Les troupeaux fournissent aux pasteurs à peu près tout ce dont ils ont besoin pour vivre : le lait qu'ils boivent, le beurre dont ils sont friands, le petit lait dont ils préparent par fermentation une boisson aigrette assez agréable, des fromages cuits qui remplacent le pain, la viande qu'ils mangent, la laine et le poil qu'ils tissent, les peaux dont ils s'habillent en hiver. De plus, le beurre, la viande, la laine, les peaux et le cuir sont pour eux des articles de commerce avantageux.

1. Desgodins, *Mission du Thibet*, p. 291.

2. Nom donné aux pasteurs à cause de la couleur sombre de leurs tentes en poil de yak.

Chez les pasteurs, les hommes s'occupent exclusivement de la garde et des soins des troupeaux ; toute la besogne de l'intérieur repose sur la femme. Elle traite les vaches, fait le beurre et les fromages, prépare la nourriture de la famille, récolte le fumier séché (*argol*), qui sert de chauffage, soigne les enfants, tanne les peaux, file la laine, tisse les étoffes, coud les vêtements ¹.

2. INDUSTRIE. — Sous le rapport de l'industrie, le Tibet est assez bien partagé. S'il ne possède pas des centres importants, comme la Chine par exemple, grâce à l'activité et à l'adresse individuelle de ses habitants, il parvient à tirer des matériaux que fournit son territoire à peu près tout ce qui est indispensable à l'existence et même un peu au luxe, non seulement en quantité suffisante pour sa consommation, mais même assez pour pouvoir faire quelques exportations. A part les céréales, il ne demande guère à ses voisins que des articles de luxe. Les principales branches de son industrie sont le tissage des étoffes de laine, la teinture, la fabrication du papier et le travail des métaux.

Etoffes. — Les étoffes de laine fabriquées au Tibet ² jouissent d'une grande réputation, non seulement dans le pays même, mais encore dans les contrées voisines, en Tartarie, en Mongolie et jusqu'en Chine. La filature de la laine et le tissage des étoffes paraissent être exécutés également par les femmes et par les hommes ³. Les outils dont on se sert

1. Huc, *Voyage dans la Tartarie et le Thibet*, t. I, p. 65.

2. D'après W. W. Rockhill *Report (of the U. S. Nat. Museum 1893, p. 698)*, l'industrie du tissage était pratiquée au Tibet avant l'arrivée des Chinois en ce pays.

3. Ici encore nous nous trouvons en présence de renseignements contradictoires. M. l'abbé Desgodins nous dit (*Mission*, p. 273) : « Ce sont les femmes qui filent la laine dont on fait les draps et les étoffes », et (p. 272) « Au Thibet, la profession de tisserand n'est exercée que par les femmes » ; mais, de son côté, le P. Huc (*Voyage*, t. II, p. 260) dit non moins formellement : « Les hommes, quoique moins laborieux et actifs

sont des plus simples. C'est le fuseau classique — jadis tant en honneur dans nos campagnes — moins le rouet, et le métier à tisser du modèle le plus primitif. Suivant la nature des laines employées, on obtient des étoffes de trois types différents. La qualité la plus grossière, appelée *la-oua*¹, est une sorte de droguet bourru (on ne rase pas les draps au Tibet), large seulement de 20 à 25 centimètres, et qui se vend habituellement sans teinture avec sa couleur blanche naturelle. On la teint également en rouge garance et en bleu indigo. La pièce a, en général, de 10 à 12 mètres de longueur, aunage nécessaire pour la confection d'un vêtement². Une grande partie de ces étoffes, dont le prix est très minime, sont tissées par les femmes des pasteurs,

Avec la belle laine fine et soyeuse on fabrique une autre étoffe beaucoup plus recherchée, qu'on appelle *p'rrouh* (p'roug)³, *tchrou*⁴ *trouk* et *poulou*⁵. « Ce drap, dit Turner, n'a guère qu'une demi-aune (30 centimètres) de large, et il n'y en a que de deux couleurs, c'est-à-dire du brun foncé et du blanc⁶. Il est d'un tissu très serré et très fort, et cependant

que les femmes, sont loin pourtant de passer leur vie dans l'oisiveté. *Ils s'occupent spécialement de la filature et du tissage des laines.* » W. W. Rockill (l. c. p. 682) affirme que les femmes et les hommes se livrent également à la filature et au tissage. N'ayant pu trouver d'autres renseignements qui nous permettent de prononcer entre nos trois auteurs, et convaincu que chacun a fidèlement rapporté ce qu'il a vu ou appris dans la partie du Tibet qu'il a visitée, nous avons cru rationnel de conclure que, là comme en bien d'autres lieux, l'industrie du tissage devait être commune aux deux sexes.

1. Desgodins, *Mission*, p. 284. — C'est probablement la même qualité d'étoffe que Klaproth appelle *camelot* et que Turner signale, sans la nommer, comme étant fabriquée dans les manufactures de la vallée de Jhanseu (*Ambassade*, t. I, p. 338).

2. Desgodins, *Mission*, p. 284.

3. Klaproth, *Description du Tibet; Nouveau journal Asiatique*, IV.

4. Desgodins, *Mission*, p. 285.

5. Huc, *Voyage*, t. II, p. 260. — *Pou-lou* est le nom chinois de ce drap.

6. Il est évident qu'il s'agit ici de la nuance de la laine brute et non d'une teinture.

il est moelleux parce que la laine de Tartarie est singulièrement fine et d'une excellente qualité. Cette étoffe est si souple et si chaude que presque tous les prêtres du Tibet et du Boutan s'en servent pour faire la veste courte qu'ils portent sur la peau. Ceux qui en ont le moyen en font aussi leur vêtement d'hiver ¹. » Ce drap est non seulement souple et chaud, mais aussi d'une grande solidité. Il se teint très bien, et celui qu'on emploie pour les vêtements d'hommes est de préférence rouge, violet, vert et bleu, et toujours de couleur unie ; la nuance la plus recherchée est un rouge violeté, ressemblant assez à la pourpre des anciens. Les femmes, elles aussi, ont adopté la même étoffe ; seulement, celle qui leur est destinée est ornée de fleurettes imprimées ou de rayures multicolores tissées dans le sens de la largeur ². Lhasa, la province de Tsang, et Gyamda, dans la province de Khams, sont les principaux centres de cette fabrication.

Enfin, avec les laines de toute première qualité, peut-être même avec le poil duveteux de la célèbre chèvre dite du Tibet, on tisse une autre sorte d'étoffe, mince et souple, appelée *tirma* ³, qui sert à faire les vêtements de dessous des gens riches, hommes et femmes, les manteaux de cérémonie, *lagoi* (*bla-gos*), des lamas et les fines écharpes de toutes couleurs par lesquelles les élégants remplacent la ceinture de cuir traditionnelle.

Le poil dur et sec de la chèvre commune et du yak est utilisé pour fabriquer un tissu grossier, de très faible valeur, que l'on emploie à faire les tentes et des sacs. On en fait aussi, ainsi que du crin des bœufs et vaches, des feutres grossiers qui servent de toiles de tentes et de tapis. Les feutres fins, faits avec de la laine de brebis, sont

1. S. Turner, *Ambassade*, t. I, p. 338.

2. Desgodins, *Mission*, p. 285.

3. D'après l'abbé Desgodins (*Mission*, p. 286) et WW. Rockhill (*Report of the U. S. Nat. Museum* 1893, p. 699).

employés, surtout dans le Kham et le Tsang, à la confection des bonnets et des couvertures de selles.

A Lhasa, exceptionnellement, on tisse quelques étoffes de soie unies et façonnées, notamment les fameux *khatas*, ou écharpe, que l'on offre par politesse. La soie vient de Chine ou de l'Inde, car, bien que le Tibet possède quelques mûriers, on n'y élève pas de vers à soie ; moins, peut-être, à cause de la difficulté de leur éducation, que parce que, pour filer la soie, il faut ébouillanter les cocons, et par conséquent tuer les vers, c'est-à-dire commettre le crime le plus impardonnable d'après les doctrines bouddhiques ¹.

Teinture. — L'art d'embellir les étoffes et de varier à l'infini leur aspect au moyen des couleurs, est en grand honneur et fort répandu au Tibet. Les femmes y sont expertes dans chaque famille à enjoliver de couleurs vives et presque indélébiles les draps tissés à la maison. Même, à Lhasa, c'est une véritable industrie, aux mains d'une corporation, et fort prospère, encore qu'elle soit réglementée par des lois protectionnistes sévères qui interdisent de teindre d'autres étoffes que celles fabriquées dans le pays ². On ne se sert que de couleurs végétales, notamment la garance pour le rouge et l'indigo pour le bleu. Les teinturiers de Lhasa sont même assez habiles pour savoir imprimer ou peindre sur la chaîne les dessins qui doivent se reproduire dans l'étoffe tissée ³; cet art, où ils sont renommés, contribue pour beaucoup à la vogue des tissus tibétains dans toutes les contrées avoisinantes.

Métallurgie. — Le Tibet, nous l'avons déjà dit ⁴, est riche en métaux de toute nature ; mais deux causes très sérieuses restreignent dans de grandes proportions l'usage des inappréciables richesses de son sol : l'insuffisance de

1. Desgodins, *Mission*, p. 273.

2. Huc, *Voyage*, t. II, p. 268.

3. Desgodins, *Mission*, p. 273.

4. Voir p. 24.

l'outillage, qui ne permet pas d'exploiter fructueusement ces mines et réduit le fondeur tibétain à n'utiliser guère que le minerai récolté à fleur de terre, et, d'autre part le manque presque total de combustible, bois ou charbon *L'argol* (fumier desséché), qui est à peu près partout le seul combustible, ne donne qu'à grande peine la chaleur intense nécessaire à la fusion des minerais, et, en tout cas, ne permet de produire à la fois qu'une minime quantité de métal; aussi ne voit-on nulle part d'exploitation métallurgique comparable, même de loin, à nos plus modestes hauts-fourneaux ou forges, et l'on peut admirer qu'avec de si faibles moyens les habitants de ce pays parviennent à produire les divers métaux usuels en quantité suffisante pour leurs besoins.

L'or, et surtout l'argent, relativement très abondants, font l'objet d'une grande consommation en raison de la passion immodérée de la population pour les bijoux et ornements de toutes sortes. Bijoutiers et orfèvres sont fort habiles, et certaines de leurs œuvres, quoique généralement un peu lourdes d'aspect, sont réellement remarquables d'exécution, surtout en ce qui concerne la ciselure et la gravure. Mais où ils se surpassent, c'est dans la confection des vases, plateaux, burettes, buires, et autres objets destinés au culte. Très souvent leurs bijoux et ustensiles sacrés sont enrichis de pierres: rubis, turquoises, améthystes, jade que l'on trouve dans le pays et surtout le corail qu'ils apprécient fort et font venir de l'Inde ou de la Chine; mais, à nos yeux d'Européens, ce surcroît d'ornementation ne fait que surcharger, sans les embellir, les pièces auxquelles on l'applique; car le Tibétain est mauvais lapidaire. Il ne sait pas tailler les pierres, se contente de les polir et de les arrondir en forme d'olives, ne les estimant guère qu'à proportion de leur dimension.

Le cuivre se trouve à l'état natif et en pyrites au Tibet, et l'on est arrivé à le travailler avec une rare perfection. Plu-

sieurs localités sont célèbres pour leurs fonderies renommées qui approvisionnent de statuettes de divinités tout l'Orient bouddhique. Lhasa a la réputation des figurines de cuivre doré, d'autant plus estimées qu'elles sont plus petites. Ses produits se reconnaissent facilement à leur allure gracieuse et quelque peu mièvre. Les statuettes fabriquées par les moines et les artisans de Tachilhounpo sont également très estimées. La plupart des statuettes de bronze sortent des ateliers des provinces de Tsang et de Khams. Les bronzes de cette dernière sont renommés pour la perfection de détails de leur exécution et leur merveilleuse patine, qualités remarquables surtout dans les pièces qui remontent aux *xvi^e* et *xvii^e* siècles, en dépit de l'impureté du métal. Tsiampo, Djaya, Bathang et Lithang paraissent être les centres principaux de cette industrie artistique d'un caractère éminemment religieux. On recherche également le cuivre pour l'usage profane des ustensiles de ménage et à peu près partout la chaudronnerie est prospère, à Lhasa surtout, où il existe de plus une corporation spécialement vouée à la fabrication et à la pose de ces merveilleuses feuilles de cuivre doré, d'une durée presque éternelle, dont sont revêtues les toitures des temples dans toute la région mongole et tartare, de l'Himalaya jusqu'aux frontières de la Sibérie et de la Chine ¹.

Moins estimée la chaudronnerie de fer est pourtant d'un usage plus répandu à cause de sa moindre valeur intrinsèque; c'est elle qui figure dans presque toutes les tentes et les fermes sous la forme de l'indispensable marmite à thé, autour de laquelle, à chaque repas, se réunit la famille entière. Dans ses autres usages, la coutellerie et les armes par exemple, le fer du Tibet est particulièrement renommé, au dire de tous les voyageurs; bien supérieur en tous cas au fer chinois. C'est sans doute pour cette raison que, dans

1. Huc, *Voyage*, t. II, p. 267.

les anciens temps de l'histoire chinoise, le fer figure avec un rang important au nombre des objets que le Tibet devait fournir en tribut. Son acier est, paraît-il, merveilleux, ce qui tient sans doute à la qualité du combustible dans lequel il est cémenté. La coutellerie est une industrie très productive, chaque tibétain, même les lamas, ayant toujours à sa ceinture un couteau de 20 à 30 centimètres de longueur renfermé dans une gaine souvent très richement ornée. Batailleurs et courageux les pasteurs ne se montrent jamais qu'armés jusqu'aux dents, un sabre passé dans la ceinture et un fusil suspendu aux épaules, et cet usage s'est conservé même parmi la population des villages sous le prétexte d'être toujours prêt à repousser les attaques des brigands qui pullulent dans le pays en dépit de la guerre incessante que sont censées leur faire les vaillantes cohortes chinoises chargées d'assurer l'ordre et la sécurité. Les sabres tibétains que nous avons eu l'occasion de voir et de manier, sont droits, assez lourds et éminemment impropres à l'escrime telle que nous la pratiquons; la lame large et épaisse, d'environ 70 à 80 centimètres de longueur, se termine brusquement en angle aigu, elle est faite pour tailler plutôt que pour pointer. La poignée, de longueur moyenne, faite d'un cylindre de bois recouvert de fils de laiton ou d'argent, se termine par deux disques placés verticalement, dont le plus large sert de garde. Le fourreau se compose de deux planchettes entre lesquelles est réservée l'épaisseur de la lame et réunies dans toute leur longueur par deux bandes de fer ou de cuivre, laissant entre elles sur le plat un espace libre qu'on recouvre de cuir, d'étoffe, de velours ou d'une plaque de cuivre ciselé. Quant au fusil nous en avons vus de deux modèles. L'un très long, de petit calibre, très épais au tonnerre a une monture de bois assez mince, à crosse courte et étroite, retenue au canon par plusieurs anneaux de métal; sa batterie est à silex et du modèle le plus simple, à un seul res-

sort actionnant à la fois le chien et le bassinet ¹. L'autre est court, à canon épais et calibre moyen ; sa crosse étroite et sans courbe n'est que le prolongement rectiligne du bois, lequel est attaché au canon par deux ou trois lanières de cuir. Ce fusil est à mèche avec batterie du modèle chinois. A l'extrémité du bois, presque à la gueule de l'arme, est fixée une fourchette en fer à deux branches devant servir à appuyer le fusil et permettre de viser avec plus de sûreté ; toutefois le peu de longueur de cette fourchette doit rendre son utilisation impossible si le tireur n'est pas couché. Un étui de cuir appliqué le long de la partie droite de la crosse sert à tenir la provision de mèches à l'abri de l'humidité.

Papier. — Une autre industrie, moins importante peut-être que les précédentes, mais néanmoins très prospère dans certaines parties du Tibet, est la fabrication du papier, dont il se fait une consommation considérable en raison du grand développement de l'imprimerie. Même assez mince, le papier tibétain a pour qualité maîtresse la solidité ; par contre, son défaut principal serait sa rudesse et son inégalité. On le fabrique avec l'écorce d'un arbre nommée *déh* ², qui croît, paraît-il, abondamment dans la partie méridionale et occidentale du Tibet et au Boutan dans les environs de Tassisoudon, et avec des procédés d'une simplicité toute primitive. On fait bouillir l'écorce, divisée en petits morceaux, dans une lessive de cendres de bois ; puis, après l'avoir fait bien égoutter, on la bat sur une pierre avec un maillet de bois jusqu'à ce qu'elle soit parfaitement broyée. Ceci fait on la lave dans un baquet d'eau bien propre en la remuant continuellement pour séparer les parties grossières qui viennent flotter à la surface, opération qui se renou-

1. Ce modèle est peut-être récent, car M. l'abbé Desgodins ne paraît pas l'avoir vu, tandis qu'il décrit exactement l'arme du second modèle (*Mission*, p. 270).

2. Suivant Turner (*Ambassade*, t. I, p. 155). — C'est peut-être un mûrier ; cependant Turner ne le présente pas comme une variété de cette essence.

velle jusqu'à ce que toute l'écorce soit transformée en une pâte mucilagineuse qui se dépose au fond du baquet. On étend ensuite cette pâte en couche mince sur des châssis de roseaux, et quand elle est suffisamment égouttée et a pris assez de consistance on dispose les feuilles de papier ainsi obtenues sur des cordes où elles achèvent de sécher. Le papier tibétain ordinaire se présente sous une couleur d'un blanc grisâtre, en feuilles larges de 6 à 20 centimètres et longues de 30 à 60 centimètres.

Autres métiers. — Comme menuisiers et ébénistes, les ouvriers tibétains sont, paraît-il, d'une inhabileté qui touche à la maladresse et tout ce qui est meuble un peu soigné s'importe de la Chine ou du Tonkin ¹. Ils ne font pas de porcelaine, peut-être faute des matériaux nécessaires, car ils sont habiles potiers et fabriquent avec une grande perfection toutes sortes d'ustensiles en terre et en grès, entre autres de grandes jarres pour l'eau et pour conserver les grains, que l'on trouve dans toutes les fermes et dans chaque tente ². La porcelaine est d'ailleurs pour eux un objet de luxe d'un usage très restreint, accoutumés qu'ils sont à se servir à l'ordinaire d'écuelles de bois pour prendre le thé et le tsanpa. Ces écuelles, d'une forme simple, quoique assez gracieuse, et sans autre ornement qu'une couche de vernis léger qui n'altère pas la couleur du bois et laisse voir ses veines, se font avec les racines de plusieurs espèces d'arbres dont nous ne connaissons pas les noms et en racines de vigne sauvage. Deux sortes surtout sont particulièrement estimées à cause de la vertu qu'on leur attribue de neutraliser les effets du poison : l'une appelée *djamjaya* est à veines très fines, l'autre nommée *khoûnlar* a les veines larges ; toutes deux sont de couleur jaunâtre et proviennent de la province de Tsang ³. Les tasses de racine de vigne les

1. Desgodins : *Mission*, p. 267.

2. Huc : *Voyage*, t. II, p. 261.

3. Klaproth : *Description du Tibet*; Nouv. journ. asiat., t. IV, p. 302.

plus recherchées se fabriquent à Lhasa, à Lithang et à Bathang.

N'oublions pas enfin, pour en terminer avec les industries du Tibet, un article d'une immense consommation dans l'intérieur du pays et en Chine, où il est fort apprécié; le bâtonnet d'encens. Ces baguettes — qui brûlent continuellement devant les images des Bouddhas sur les autels des temples et dans les maisons particulières — se fabriquent avec des bois aromatiques, parmi lesquels le santal domine, réduits en poudre fine, mélangés de musc, pétris avec de la résine odorante et moulés en cylindres minces de 30 ou 40 centimètres de longueur. Ils répandent en brûlant un parfum assez agréable. Les deux sortes les plus estimées, la violette et la jaune, se fabriquent dans la province de Tsang¹.

3. — COMMERCE. — Du haut en bas de l'échelle sociale, tout le monde fait du commerce au Tibet. Le Dalai-lama, le Pantchen Rinpotché, le vice-roi, les ministres, les khampos, et les hauts fonctionnaires, à qui leur dignité défend de mettre eux-mêmes la main aux affaires, ont tous des intendants chargés de trafiquer en leur nom et à leur bénéfice; chaque monastère possède un économiste qui spéculé, monopolise, accapare, agiote, escompte, prête à usure pour la plus grande gloire du Bouddha et le plus grand profit du couvent; en son particulier, chaque lama, sans plus se soucier du vœu de pauvreté qu'il a juré trop jeune pour pouvoir s'en souvenir, outre les offices, les exorcismes, les prédictions, les prières, les charmes et les amulettes qu'il se fait payer aussi cher que possible, achète et vend tout ce qui peut lui rapporter un bénéfice quelconque². A plus forte raison la classe moyenne et les gens

1. Klapproth : *Description du Tibet*; Nouv. journ. asiat., t. IV, p. 302.

2. Desgodins : *Mission*, p. 279.

du peuple se livrent à la spéculation avec une ardeur effrénée; mais leur commerce ne ressemble guère au nôtre. Il n'y a point de boutiques, — ou du moins celles que l'on trouve dans les villes sont tenues par des chinois ou des mahométans des pays frontières que l'on nomme Kat-chis¹, — et point de spécialités, chacun achetant indifféremment tout ce qu'il espère pouvoir revendre avec profit. En général, tout le petit commerce est aux mains des femmes² qui, avec autant d'habileté que d'activité, colportent ou étalent dans les rues les marchandises qu'elles ont pu se procurer. Outre quelques marchés établis à époques déterminées dans les grands centres, et dont le principal est celui qui se tient à Ta-tsian-lou pour les échanges avec la Chine³, toutes les fêtes religieuses, tous les pèlerinages qui attirent autour des monastères une certaine affluence d'étrangers, sont l'occasion de foires, grâce auxquelles le dévot tibétain peut faire ses affaires tout en accomplissant une œuvre pieuse. C'est généralement à ces assemblées que se rendent les pasteurs qui viennent y échanger le beurre, les peaux, la laine de leurs troupeaux et les étoffes grossières tissées par leurs femmes contre la farine d'orge, le thé, le tabac, les ustensiles de ménage, les outils et les armes dont ils ont besoin.

Une particularité curieuse du commerce tibétain, c'est qu'il en est resté, aujourd'hui encore, au système primitif des échanges de marchandises, l'argent monnoyé ne servant guère que comme appoint ou pour les transactions du petit commerce de détail. La monnaie tibétaine ne comporte que deux types : une pièce d'argent, du poids de 1/10 d'once chinoise et valant 80 centimes de notre monnaie, qui porte le nom de l'empereur régnant et l'année de son

1. Huc : *Voyage*, t. II, p. 270.

2. Huc : *Voyage*, t. II, p. 260.

3. Klaproth : *Description du Tibet*; Nouv. journ. asiat., t. VI, p. 186. — C'est à Ta-tsian-lou que se tient la grande foire de thé.

règne, d'un côté en caractères chinois et de l'autre en tibétains ¹; et une autre pièce frappée au recto d'une inscription tibétaine et au verso d'une couronne ronde composée de huit fleurettes. Cette pièce appelée *tchan-ka*, vaut environ 1 franc ou 1 fr. 20 de notre monnaie. Faute de petite monnaie divisionnaire, on coupe cette pièce en morceaux dont la valeur est déterminée par le nombre des fleurettes de la couronne qui y sont contenues. La demi pièce se nomme *tché-ptché*, le morceau de $5/8$ *cho-kan* et celui de $3/8$ *ka-gan* ².

Le principe de l'association étant inconnu au Tibet, il en résulte que presque toutes les affaires de gros, qui demandent des capitaux importants, sont entre les mains des économes des monastères, des négociants chinois et des Musulmans. Sur la frontière de l'est, le commerce d'exportation et d'importation est tout entier aux Chinois, tandis que du côté du Cachemir, du Népal et de Sikkhim il appartient exclusivement aux Musulmans. Le Tibet exporte en Chine de l'argent en lingots, des draps et des étoffes de laines, des fourrures, du musc et des plantes médicinales recueillies sur les montagnes ; il en reçoit du thé en pains ou briques, du coton et de la soie, des porcelaines, des chevaux et des mulets. A l'ouest, il exporte surtout le musc, le poil de chèvre et le borax et importe en échange des cotonnades, des ustensiles de ménage en fer battu, du corail, des pierres précieuses vraies et fausses, de l'indigo et de menus articles de quincaillerie ³.

1. Desgodins : *Mission*, p. 211.

2. Hue : *Voyage*, t. II, p. 265.

3. Desgodins : *Mission*, pp. 298 et 308.

CHAPITRE V

Histoire.

1. Histoire ancienne. — 2. Histoire moderne.

1. — HISTOIRE ANCIENNE. — Si le fait de ne point avoir d'histoire peut être tenu pour la preuve du bonheur parfait dont a joui une nation, il ne doit pas avoir existé sur la terre de peuple plus heureux que les Tibétains. Des temps anciens et des actes de leurs ancêtres ils n'ont conservé aucun souvenir, ni écrit — ils ne connaissaient pas l'écriture, — ni oral — ils ne paraissent pas avoir de traditions ni même peut-être de contes populaires indigènes. De la chronologie, même encore aujourd'hui, ils n'ont cure, se contentant quand ils remémorent un fait tant soit peu ancien de dire : c'était il y a longtemps, ou bien il y a dix ans, vingt ans, cent ans. Leur histoire ancienne ne commence guère qu'avec l'introduction du bouddhisme dans leur pays, et encore faudrait-il avoir la foi robuste pour accepter comme données historiques les légendes qui relatent les règnes d'une quarantaine de prétendus rois du Tibet, tous — bien entendu — des incarnations du Bouddha Çākya-mouni.

Il faut arriver au moment où le Tibet entre en contact avec la Chine (vers 384 de l'ère vulgaire) pour trouver, dans les annales chinoises, des notices sur cette nation dignes de quelque créance, mais encore tellement vagues qu'il est évident que les deux peuples n'ont fait connais-

sance que par dessus leurs frontières, et ce n'est guère que vers 634 que les faits deviennent un peu précis. A cette époque les historiens chinois placent le règne d'un roi, qu'ils nomment Loung-dzan (le même que le fameux Srong-tsan Gam-po ¹ des écritures bouddhiques), fils, ou tout au moins successeur d'un certain Loung-tsan-so, prince des Khiangs occidentaux, qui aurait fondé en 630 le royaume du Tibet, ou de T'ou-p'o, après avoir soumis à son autorité les tribus jusqu'alors indépendantes de la rive droite du Tsang-po. Loung-dzan, ou pour l'appeler de son vrai nom tibétain, Srong-tsan-Gam-po, aveuglé par un immense orgueil, poussa l'outrecuidance jusqu'à demander la main d'une princesse chinoise, fille du grand empereur Taï-tsong, de la dynastie des Thang, qui lui fut refusée. Furieux de cette injure, il envahit et ravagea la province du Ssé-tchuen. Vaincu et obligé d'implorer la paix, il n'en renouvela pas moins sa demande en mariage, et, cette fois, Taï-tsong lui accorda la main d'une princesse de sa famille ², nommée Wen-tching-koung-tchu ³, en lui donnant les titres de *Gendre impérial* et de *Prince de la mer orientale* ou Si-haï ⁴. Srong-tsan-Gam-po, qui le premier se para du titre de *Gyelpo* (*rGyal-po*), passe pour avoir été le premier civilisateur des grossières peuplades tibétaines, qu'il initia aux usages, aux sciences et aux arts de la Chine ⁵. Un de ses petits neveux, appelé par les Chinois Khi-li-sou-tsan ⁶, épousa aussi une princesse chinoise,

1. Srong-btsan Sgam-po.

2. Ne serait-ce pas plutôt pour arrêter un vainqueur que pour consoler un vaincu que Taï-tsong consentit à ce mariage? De tout temps les Chinois ont eu l'habitude de transformer leurs défaites en victoires.

3. Déifiée par les bouddhistes tibétains sous les noms de *Sgrol-ljang* et *Sgrol-ma*.

4. Le lac Koukou-noor.

5. Klaproth : *Description du Tibet*; Nouv. jour. asiat., t. IV, p. 106. — Voir aussi : *Mémoires concernant les Chinois*, t. XIV, in-4°.

6. Sans doute Khri-srong-ldé-btsan.

nommée Kin-tching-koung-tchu, fille du roi de Young ¹. A partir du règne de ce prince (723-786) jusqu'au commencement du XIII^e siècle, l'histoire du Tibet n'est qu'une incessante succession de luttes contre les Chinois, qui parviennent, en 983, à lui imposer un tribut, mais ne peuvent empêcher l'intraitable esprit d'indépendance des Tibétains de saisir toutes les occasions favorables pour tenter de secouer un joug odieux, et ne présente d'intérêt pour nous qu'au point de vue du développement du bouddhisme ; nous la passons donc sous silence, nous réservant d'y revenir avec quelques détails lorsque nous parlerons de la religion. En somme, le seul point important à retenir c'est que, jusqu'au milieu du VII^e siècle, la population du Tibet était divisée en tribus isolées et indépendantes formant autant d'états, et ne fut groupée en un royaume de quelque importance que sous le règne de Srong-tsan-Gampo.

En 1206, un roi du Tibet, nommé Djanggou, ayant pris parti pour les derniers empereurs de la dynastie Soung, le terrible conquérant Gengis-khan envahit ce pays en 1209 et s'en rendit rapidement maître. C'est au cours de cette expédition que lui apparut, dit-on, la fameuse *licorne* qui lui barra la route de l'Inde. Son petit-fils, Khoubilaï, traita avec douceur les Tibétains et s'efforça d'adoucir leurs mœurs farouches, soit par politique dans le but de mettre un terme à leurs continuelles révoltes que les rigueurs des gouvernements précédents n'avaient fait que provoquer, soit, ainsi que le prétendent les Chinois, par vénération et reconnaissance pour le lama P'agspa, ou Passépa, qui lui avait prédit la victoire et l'empire au moment où il commençait sa campagne décisive contre les descendants dégénérés des Soung. Quel que fut le mobile qui le

1. D'après Klaproth (*Nouv. jour. asiat.*, t. IV, p. 108) qui donne à cet événement la date de 684, date évidemment erronée car Srong-tsan-Gampo, ne mourut qu'en 698. Khri-srong-Idé-btsan étant né en 723, c'est probablement 754 qu'il faut lire au lieu de 684.

dirigeât, il est certain que sous son règne les antiques haines s'apaisèrent, qu'il put réformer les abus et réorganiser l'administration en divisant le pays en provinces et districts dont les chefs indigènes ou chinois furent placés sous la direction suprême de ce même P'agspa, auquel il décerna le titre de *Ta-pao-fa-wang* « Roi de la grande et précieuse Loi » avec un pouvoir temporel et spirituel si étendu que, sauf le nom, on doit peut-être faire remonter jusqu'à lui l'institution première de la magistrature suprême du Dalaï-Lama ¹. Les successeurs de Khoubilaï continuèrent sa politique paternelle et libérale avec un égal succès sans doute, car pendant toute la durée de leur dynastie, connue sous le nom de *Youen* (1260-1341), on n'entendit parler d'aucune insurrection tibétaine.

2. HISTOIRE MODERNE. — La même ligne de conduite, ferme et conciliante à la fois, fut suivie par la dynastie des Ming (1368-1616) qui, pour mieux assurer la tranquillité du Tibet, combla de faveurs et de titres les chefs du pays et surtout ceux du clergé qu'elle avait tout intérêt à gagner afin de profiter de son immense influence sur un peuple dévot et superstitieux à l'excès ². De plus, spéculant sur la passion bien connue des Tibétains pour le négoce, elle sut absorber leur attention par le développement qu'elle s'efforça de donner au commerce, et, pour achever de s'attacher les chefs, ajouter aux honneurs et aux fonctions qu'elle leur prodiguait, l'appât des grosses fortunes rapidement acquises, grâce à de fructueux privilèges et monopoles. Aussi l'histoire du Tibet reste-t-elle muette pendant toute cette période de prospérité, où la paix semble n'avoir été troublée que par des querelles intimes d'ambitions

1. De même que le Dalaï-Lama est une incarnation de Tchan-ré-zi, P'ags-pa est l'incarnation de Jam-pa'i ou Manjuçri.

2. Dans maintes circonstances, les Lamas ont donné le signal de la révolte, ou contribué par leurs exhortations à prolonger la résistance.

personnelles ou de religion, et insensiblement il se transforme en province chinoise.

Avec l'apparition, en 1616, de la dynastie *Ta-thsing*, encore aujourd'hui sur le trône de Chine, la face des choses change, soit que les nouveaux maîtres aient eu la main moins douce que leurs prédécesseurs, soit, ce qui paraît plus probable, que les haines et les ambitions longtemps assoupies et contenues par une habile diplomatie aient fait brusquement explosion à la faveur de la désorganisation qui précède et suit l'agonie d'une dynastie.

Autant qu'il est permis de le supposer d'après les rares documents que nous possédons sur l'histoire politique du Tibet, il est probable que les Youen et les Ming avaient traité ce pays plutôt en état tributaire qu'en province conquise et que la division administrative opérée par Khou-bilaï ne faisait guère que consacrer sous le nom de provinces l'existence d'anciens royaumes indépendants et sanctionner par une reconnaissance officielle le pouvoir de leurs rois, souvent contesté, sans doute, par de turbulents chefs de tribu; de même qu'en les soumettant tous à la seule autorité qui fut alors redoutée et respectée, celle du chef de la religion, Bouddha vivant, il instituait un arbitre pour leurs dissensions et un intermédiaire écouté pour les ordres émanants de la cour impériale. Marco Polo, en effet, bien placé pour être exactement renseigné, nous parle des huit royaumes qui composent le pays de Tébét, comme s'ils n'avaient aucun lien entre eux. Il est donc à peu près certain qu'il existait au Tibet non un, mais plusieurs rois (ou chefs importants), sans doute se jaloussant et presque continuellement en guerre entre eux, afin de se dominer l'un l'autre, et avec le pontife, dont ils devaient supporter impatiemment la suprématie et peut-être les empiètements dans les questions purement temporelles. De l'un de ces chocs d'ambitions et d'intérêts jaillit un beau jour l'étincelle qui ralluma la guerre avec la Chine.

Depuis la mort du réformateur Tsong-khapa, — fondateur du système religieux connu sous le nom de Lamaïsme, dont le successeur Dgédoun-sgroub prit le premier le titre de *Rgyal-ba-Rinpotché*, ou Dalai-Lama, — jusqu'en 1640, les Dalai-Lama paraissent avoir habité de préférence les monastères de Galdan *Dgal-Idan*, et Tachilhounpo (*Bkra-chis-lhoun-po*) et être restés en assez bonne intelligence avec les chefs du pays, malgré l'appui que certains d'entre eux prêtaient à la secte dissidente des Lamas rouges ¹. Mais, vers l'époque que nous venons d'indiquer, le cinquième Dalai-lama, Ngavang Lobzang (*Ngag-dbang-blo-bzang-rgya-mts'o*), qui transporta définitivement le siège de la papauté bouddhique à Lhasa dans le palais-monastère de Potala, se prit de querelle avec un roi du Tibet oriental, nommé Tsang-ba-rgyal-bo-karma-dandjong-wang-po ², pour des motifs que nous ignorons, mais auxquels — étant donné le caractère du pontife — l'intolérance et l'ambition ne devaient pas être étrangères. Ce prince, que les écritures lamaïques représentent naturellement comme un impie et un ennemi de la religion, prit aussitôt les armes et marcha sur Lhasa. Dans sa détresse, Ngavang Lobzang appela à son secours Goutchi-khan, chef des tribus de Mongols Kochots habitant la région du lac Koukounoor, qui vainquit l'envahisseur, s'empara de ses états (et peut-être même d'une grande partie du reste du Tibet) où il semble avoir régné comme vassal du Dalai-lama ³.

Si cette intervention des Mongols servit les intérêts et la vengeance du Dalai-lama, elle eut pour le pays le terrible résultat d'ouvrir l'ère de sanglantes guerres civiles

1. Les Dalai-Lama sont les chefs de la secte jaune.

2. Schlagintwait (*Bouddhisme au Tibet; Annales du Musée Guimet*, t. III, p. 97) lui donne le titre de roi du Tibet et le fait résider à Digartchi.

3. Klaproth : *Description du Tibet; Nouv. jour. asiat.*, t. IV. p. 99. — Selon les récits lamaïques, Tsang-pa aurait fait don de tout le Tibet au Dalai-lama (Schlagintwait; *Annales du Musée Guimet*, t. III, p. 97).

qui justifèrent un peu plus tard l'intervention des Chinois et la perte de son indépendance.

Ngavang-Lobzang étant mort, le successeur de Goutchikhan comme roi du Tibet, Tsewang Arabdan, dissimula pendant seize ans la vacance du trône pontifical afin de régner sans partage; mais un autre prince mongol, Lhazang-khan, entreprit de venger cette violation de l'ordre établi, vainquit l'usurpateur et, avec l'appui ou tout au moins l'approbation de l'empereur Kang-hi, fit procéder à l'élection d'un nouveau Dalaï-lama. Cette victoire du parti dévoué aux Chinois amena bientôt après l'invasion de la province d'Ou par les hordes des Dzungars, hostiles à l'influence chinoise, qui, commandées par Tsewang Arabdan et sous le prétexte de rétablir la religion dans ses anciennes formes, prirent d'assaut et pillèrent Lhasa en 1717, et déposèrent le Dalaï-lama récemment intronisé. A cette nouvelle, l'empereur Kang-hi fit franchir la frontière du Tibet à une puissante armée de Mandchoux et de Mongols. Les rebelles Tibétains furent vaincus après une vaillante résistance, l'ordre rétabli, et le sixième Dalaï-lama, proclamé par ordre impérial, fut replacé sur le trône pontifical. Ces événements se passaient en 1723, et de cette époque datent la reconnaissance officielle du pouvoir temporel des papes bouddhistes et la mainmise de la Chine sur le Dalaï-lama.

Pour assurer les résultats de cette conquête, le gouvernement chinois distribua aux chefs tibétains, qui avaient servi sa cause, des titres pompeux, en ayant soin de les accompagner de solides prébendes. L'un d'eux, nommé P'olonäi (P'o-lha-nas-*bsod-nams-stobs-rgyas*), ayant par la suite remporté plusieurs avantages sur les rebelles, fut même promu à la dignité de prince chinois de seconde classe et chargé, avec le titre de roi, du gouvernement politique du Tibet. A sa mort, son fils, Gyourmed Namgyal, hérita de sa charge; mais, trop ambitieux pour accepter

la tutelle chinoise, il levait de nouveau, en 1750, l'étendard de la révolte. Ce fut pour les Chinois l'occasion d'une nouvelle intervention. Fait prisonnier, Gyourmed Namgyal eut la tête tranchée, et le pouvoir royal fut définitivement aboli au Tibet, ou du moins transporté avec toutes ses prérogatives sur la tête du Dalaï-lama, auquel le gouvernement chinois imposa, comme assistants, auxiliaires et surveillants, un vice-roi portant le titre chinois de Fou koue koung (en mongol *Nomokhan*), quatre ministres appelés *Kalons* et la hiérarchie administrative que nous avons énumérée plus haut¹. Pour plus de sécurité, tous les actes du gouvernement de Lhasa sont encore surveillés par deux ambassadeurs chinois, ou légats, appelés Kin-tchaï. A partir de ce moment, 1751, les Chinois règnent en maîtres au Tibet et la paix intérieure n'est plus troublée que par quelques rebellions locales tôt réprimées.

Il est à remarquer que c'est à partir de cette époque que le Tibet fut fermé aux étrangers et particulièrement aux Européens ; la responsabilité de cette mesure doit donc remonter tout entière au gouvernement chinois. De cette campagne date également l'annexion de plusieurs provinces tibétaines, et non les moins riches, au territoire chinois, notamment toute la partie du Khams située à l'est du Yang-tsé-kiang réunie au Ssé-tchouen et celle comprise dans la boucle du Hoang-ho réunie au Kan-sou.

Un autre fait historique, non sans valeur, marque aussi la mainmise de la Chine sur le Tibet : il est de règle fondamentale que, lors de la mort du Dalaï-lama ou du Pantchen Rinpotché, les jeunes enfants qui doivent succéder à ces hauts dignitaires sont choisis en toute liberté par le conseil des Khampos (cardinaux), seuls juges compétents pour reconnaître si les candidats sont réellement des incarnations de l'esprit divin qui doit se perpétuer en eux.

1. Voir page 40.

Jusqu'en 1792 ces élections furent faites sans aucune immixtion du gouvernement chinois; mais à partir de cette date, la cour de Pékin, pénétrée de l'importance religieuse et politique de ces grands personnages, a pris soin de ne laisser promouvoir à cette dignité que les fils de personnages dont la loyauté et la fidélité étaient au dessus de tout soupçon, et, de plus, de ne permettre leur intronisation qu'après qu'ils sont pourvus d'un diplôme en due forme délivré par le tribunal des rites et signé de l'empereur; ce qui en fait tout simplement des fonctionnaires chinois.

Pendant toute la période que nous venons d'exposer, il semble que le Tibet n'ait jamais eu maille à partir qu'avec la Chine. Cette éventualité paraît fort improbable, et le silence gardé sur les démêlés du pays de Bod avec ses autres voisins doit tenir, sans doute, à l'absence de documents historiques tibétains et à ce que les historiens chinois ont ignoré les faits qui s'accomplissaient loin de leur frontière, ou les ont tenus comme de trop minime importance pour les consigner dans leurs Annales, tant que le Tibet a joui de quelque indépendance.

Cependant nous savons qu'en 1772, le Râja du Boutan, prétendant avoir des droits sur le district de Koutch-Béhar, voisin du Bengale, s'empara sans autre forme de procès du territoire qu'il convoitait. Fort malmené par les Anglais qui convoitaient également ce morceau de terre, le Râja appela à son aide son suzerain, le Dalai-lama, appel qui amena une intervention diplomatique, fort courtoise du reste, du gouvernement tibétain qui reconnut les torts de son vassal et obtint la paix. C'est à la suite de ces négociations que furent tentées les deux ambassades de Bogle, en 1774, et de Turner, en 1783, toutes deux restées du reste sans résultats à cause des obstacles accumulés par la diplomatie chinoise.

En 1791, les Ghorkhas du Népal mus par le désir du pillage envahissent le Boutan et le Tsang et s'avancent, chas-

sant devant eux les armées tibétaines comme un troupeau de moutons, jusqu'à Tachilhounpô qu'ils prennent et pillent. Puis, avisés de l'approche d'une armée chinoise de secours, ils se retirent avec leur riche butin dans leurs montagnes, où les Chinois ne tardent pas à les poursuivre et à leur imposer comme condition de paix la reconnaissance de la suzeraineté de la Chine et le paiement d'un tribut annuel.

En 1834, c'est sur sa frontière occidentale que le Tibet est attaqué. Goulab-Singh, roi du Cachemir, envahit victorieusement la province de Ladak, ou Petit Tibet, et s'avance même jusqu'au cœur du Ngari. L'arrivée, tardive, comme toujours, d'une armée chinoise considérable, força le conquérant à rétrograder; il sut cependant maintenir ses positions dans l'Himalâya et conserver le Ladak, dont la possession lui fut reconnue par les traités de 1842 et 1856.

A peu près à la même époque, 1854-1856, la guerre éclatait de nouveau avec le Népal et cette fois à l'avantage de ce dernier, qui à son tour imposait un tribut au Tibet et se faisait accorder certains avantages commerciaux, entres autres le droit d'avoir à Lhasa un agent commercial népalais.

A peu près en même temps, les Anglais, de leur côté, s'emparaient de la principauté de Sikkim, dépendance du Tibet, et, en 1865, de la partie du Boutan appelée Douar.

Tandis que ces événements s'accomplissaient aux frontières, d'autres non moins graves se passaient à l'intérieur : en 1844, la charge de Nomokhan, ou vice-roi, était occupée par un homme très habile et très ambitieux, jouissant d'une grande popularité, même parmi les lamas, en raison de ses libéralités. Aussitôt au pouvoir, il avait pris sous sa protection les lamas du monastère de Séra, l'un des plus importants de Lhasa, qui en retour lui étaient complètement dévoués. Sur ces entrefaites le Dalai-Lama étant mort, le Nomokhan fut investi de la régence pendant la minorité de son successeur; mais bientôt après l'enfant périt, étranglé,

dit-on; un second et un troisième eurent rapidement le même sort; l'un fut écrasé par la chute du plafond de sa chambre, l'autre empoisonné. Comme on venait de pourvoir à la vacance du siège pour la quatrième fois, le supérieur du monastère de Galdan mourut aussi subitement. Ces morts subites si rapprochées parurent suspectes aux ministres qui les dénoncèrent au gouvernement chinois, et à la suite d'une enquête menée par l'ambassadeur de Chine, le Nomokhan fut arrêté. Mais alors une terrible émeute éclata. La foule des partisans du Nomokhan, à la tête desquels s'étaient mis les lamas de Séra venus en armes à Lhasa, se rua sur la prison pour délivrer le prisonnier et sur le palais du gouvernement pour s'emparer de l'ambassadeur qui put fuir heureusement. L'arrivée d'une importante force chinoise mit fin à l'émeute et le Nomokhan, qui avait peut-être manqué de courage et de décision au moment où ses partisans étaient les maîtres de la situation, fut envoyé en exil dans la Mandchourie.

Mais le branle était donné. Les troubles et les insurrections se succédèrent presque sans interruption, les lamas eux-mêmes donnant l'exemple du désordre par leurs querelles et leurs luttes à mains armées de secte à secte et de monastère à monastère, et de la rébellion par leurs fréquents refus de payer les taxes imposées par le gouvernement chinois. On a pu voir des couvents — tels, par exemple, les lamaseries de Tchong-tien et de Hong-pou¹ — pousser la résistance jusqu'à se laisser assiéger et prendre d'assaut : on a vu en 1869 le vice-roi de Lhasa prendre la fuite devant une émeute de la populace menée par les lamas, et tout bas on murmure que le Dalaï-lama approuve et encourage ces actes. Il est vrai que, rentré à Lhasa après la mort du principal meneur, un lama nommé Pétchi, le Nomokhan pour mettre fin à une nouvelle révolte des grands monas-

1. Desgodins : *Mission*, p. 109 et 110.

tères, fit trancher la tête de tous les supérieurs¹; mais cet acte de vigueur, qu'on peut qualifier d'excessive, n'a pas amélioré la situation. La rupture est près de se faire entre le pouvoir temporel et le spirituel; de sourdes rumeurs circulent dans la population et parmi le clergé relatives à un conflit près d'éclater entre le Dalaï-lama et son compétiteur le Pantchen Rinpotché; on répand mystérieusement le bruit que le Dalaï-lama en est à sa dernière incarnation et que le Pantchen Rinpotché ne renaîtra plus au Tibet, mais dans la Mongolie, d'où il reviendra à la tête d'une croisade de fervents bouddhistes expulser l'envahisseur chinois et rétablir la religion dans sa pureté primitive. Qui sait si les graves événements qui s'accomplissent en ce moment en Chine n'auront pas, plus promptement qu'on ne peut le prévoir, leur répercussion au Tibet, et si la Nation Ermite n'est pas à la veille d'ouvrir aux Européens ses portes si longtemps closes par la traditionnelle jalousie du Céleste Empire. Le premier pas est fait par l'envoi à Saint-Pétersbourg d'une ambassade officielle, faisant suite aux deux missions successives du Tsanit Khanpo, Agouan-Dordjé. La récente expédition anglaise, qui a forcé les portes de Lhasa, en marque le second.

1. Desgodins : *Mission*, p. 219.



SECONDE PARTIE

—

LA RELIGION



CHAPITRE VI

La Religion.

1. *Bon*, religion primitive des Tibétains. — 2. Introduction du Bouddhisme au Tibet. — 3. Le *Lamaïsme*. Sectes bouddhiques tibétaines. — 4. Réforme de Tsong-Khapa.

1. LE BON, RELIGION PRIMITIVE DES TIBÉTAINS. — Ainsi qu'on a pu s'en rendre compte par les chapitres précédents, intérêt géographique et commercial à part, le Tibet ne mériterait pas plus notre attention que n'importe quelle autre région à demi civilisée, si ce n'était la situation religieuse toute particulière que le Bouddhisme a faite à ce pays en s'y implantant, comme jadis le Christianisme à Rome, et en en faisant le siège d'une théocratie absolue, sans autre exemple dans le monde, personnifiée dans le Dalaï-Lama qui étend le rayonnement de son autorité divine sur une partie de la Chine occidentale, sur la Mongolie, sur les Bouriates de Sibérie et, jusque dans la Russie, sur les Kirghises et une partie des Cosaques du Don.

Cependant, bien que religion dominante et en pleine position de la puissance temporelle aussi bien que spirituelle, le Bouddhisme ne règne pas seul au Tibet. De nos jours encore une antique croyance indigène, bien déchue à la vérité, appelée *Bon*¹ ou *Bon-pa* (secte Bon), vit côte à côte

1. Ce mot doit se prononcer *Peun*, selon M. l'abbé Desgodins (*Mission du Thibet*, p. 210), ou *Pon*, d'après Sarat Chandra Dàs (*Journal of the Buddhist Texts Society of India*, 1893, appendix).

avec lui après avoir longtemps, et souvent avec succès, lutté pour la suprématie religieuse et politique.

Il est bien difficile, pour ne pas dire impossible, de se rendre compte, même d'une façon très approximative, de ce qu'était dans le principe cette religion Bon ; car ses livres sont relativement modernes, imités de ceux des bouddhistes auxquels ils ont emprunté leur métaphysique et à peu près toute leur doctrine, et les seuls renseignements anciens que nous possédons sont ceux forcément suspects, des ouvrages bouddhiques traitant de l'établissement de leur religion au Tibet et des luttes qu'elle eut à soutenir avec le Bon. Tous les auteurs européens, qui ont écrit sur cette question, s'accordent à dire que ce devait être un *chamanisme* grossier, c'est-à-dire une adoration animiste et fétichiste à la fois des forces de la nature et d'esprits bons ou mauvais, mais plutôt mauvais, ou, encore mieux peut-être, pouvant être alternativement bienveillants ou malfaisants, causant ou empêchant les calamités et les maux de toutes sortes, selon qu'ils sont satisfaits ou mécontents du culte qu'on leur rend au moyen de prières, d'incantations, de sacrifices de victimes et de danses ; forme religieuse assez semblable, dit-on, au Taôisme vulgaire des Chinois et aux croyances de quelques peuplades de la Mongolie et de la Sibérie. Les Bonpos eux-mêmes prétendent tantôt que leur religion est l'origine du Taôisme, — elle aurait été portée en Chine par leur prophète Çenrab-Mibo, sous le règne d'un empereur nommé Koung-tseu (?), — tantôt qu'elle en découle.

Même dans sa forme actuelle la religion des Bonpos nous est très insuffisamment connue, par la raison qu'aucun Européen n'a encore pu l'étudier sur place, et que bien peu de ses livres ont été traduits jusqu'à présent. Les seules données un peu précises que nous possédons sont dues en grande partie aux observations et aux traductions du Pandit indien Sarat Chandra Dàs, explorateur au service du gou-

vernement anglais, qui a réussi à pénétrer et même séjourner à trois reprises dans la cité sainte de Lhasa.

D'après la tradition des Bonpos, leur religion aurait subi au cours des siècles trois phases de modifications appelées *Jola-Bon*, *Kyar-Bon* et *Gyour-Bon*; cette dernière, contemporaine du roi Thisrong Détsan ou de son petit-fils Langdarma, aurait eu pour caractère principal l'adoption d'un certain nombre d'idées et de pratiques bouddhiques ¹. Elle paraît aussi avoir emprunté directement quelques-uns de ses éléments à la philosophie indienne et à la doctrine tântrique de la Çaktî.

Les Bonpos reconnaissent l'existence d'un dieu suprême, *Kountou-bzangpo* (correspondant, à ce qu'il semble, au Brahma, âme universelle des Brâhmanes, et à l'Adi-Bouddha des bouddhistes) éternel et immatériel, essence, origine et cause de toutes choses, créateur selon les uns, d'après les autres simplement spectateur d'une création spontanée issue du *vide éternel* ² sous forme d'une gelée blanche, qui se transforma en un œuf d'où sortirent l'univers et tous les êtres animés. Quand on lui attribue la fonction de créateur, on lui adjoint une épouse ou *Youm* (littéralement « mère »), représentant son énergie active, avec qui il engendre les dieux, les hommes et tous les êtres. Au-dessous de lui viennent ensuite le Grand Esprit du chaos, *Kyoung*, sous la forme d'un aigle bleu, dix-huit grands dieux et déesses, soixante-dix mille dieux secondaires, d'innombrables génies et une vingtaine de saints principaux, tous ardents à lutter au profit des hommes contre les démons.

Mais le personnage le plus important du panthéon Bon, plus adoré peut-être que Kountou-bzangpo lui-même, est le prophète *Çenrab-Mibo*, tenu pour une incarnation du

1. Sarat Chandra Dàs : *Dub-thahleg-shad sel-Kyima-long* (Journal of the Asiatic Society of Bengal, 1881, p. 187).

2. *Bon-kou*; en sanscrit, *Çūnyatā*.

Bouddha Çákyamouni, dont sa biographie fabuleuse reproduit presque littéralement la légende. De race royale, fils de Rgyal-Bouthod-dkar et de P'irgyal-hçedma, Çenrab-Mibo naquit le 8^e jour lunaire du premier mois du printemps, au coucher du soleil. A 31 ans, rassasié de tous les plaisirs du monde, il abandonna ses trois cent trente-six femmes dont l'une était la propre fille de l'empereur de Chine Koung-tseu (?), et embrassa la vie religieuse se livrant aux mortifications les plus rigoureuses jusqu'à ce qu'il eut acquis par la force de ses austérités et de sa méditation la science magique et le pouvoir de faire des miracles. Puis, après avoir prêché jusqu'à 92 ans la religion Bon, à laquelle il convertit douze royaumes sans compter le Tibet et la Chine, le jour de la pleine lune du douzième mois ¹, son corps se changea en une masse lumineuse ayant la forme de la lettre tibétaine A, et il disparut sans laisser aucune trace. On assure cependant qu'il se réincarna plus tard en Chine dans la personne du philosophe Lao-Tseu, le patron du Taôisme ².

La tradition attribue à Çenrab-Mibo l'invention de la prière mystique « *Om! ma-tri-mou-yé-sa-lah-dou* », qui remplace chez les Bonpo l'invocation « Om! Mani padmé houm! » des bouddhistes et dont les huit syllabes représentent, dit-on, Kountou Bzangpo, sa Çakti ou principe féminin éternel, les dieux, les génies, les hommes, les animaux, les démons et l'enfer ³, ainsi que de la danse sacrée dite du « démon blanc » (*hdre-dkar*), des différentes sortes de chapelets correspondant aux degrés de la méditation, des offrandes de boissons alcooliques pour propitier les esprits, et de presque tous les rites nécromantiques relatifs aux funérailles, aux exorcismes et aux moyens de conjurer

1. La légende ne dit pas de quelle année.

2. Sarat Chandra Dás : *A brief sketch of the Bon religion*; (Journal of the Buddhist Texts society, 1903.

3. Desgodins : *La Mission du Thibet*, p. 242.

les effets des mauvais présages ¹. Pendant sa longue carrière religieuse, il eut pour serviteur et exécuteur de ses volontés un démon à neuf têtes, nommé Vougoupa, qu'il avait vaincu par ses exorcismes et converti par son éloquence.

Les pratiques, dont on attribue l'enseignement à Çenrab-Mibo, constituent à peu près tout ce que nous connaissons du culte actuel des Bonpo qui, au dire des Lamas, ont de plus emprunté une partie du rituel mystique et magique du bouddhisme lamaïque. Étant donné le caractère animiste et démonolâtrique de leur religion, ce culte doit être assez semblable à celui des chamanes mongols et sibériens, dans lequel, nous le savons, les danses (dramas sacrés mimés), les offrandes, l'absorption de liqueurs enivrantes et les sacrifices d'animaux, surtout de moutons, jouent un rôle considérable : on immole des oiseaux aux esprits des morts et des poules aux démons.

Comme celui de toutes les religions animistes, le prêtre Bonpo est avant tout un sorcier. Il a pour principales fonctions de propitier par ses prières et ses sacrifices les génies et les démons volontiers bienveillants, de mettre en fuite ou de faire périr par ses exorcismes ceux de qui la méchanceté cause tous les maux dont souffre l'humanité, orages dévastateurs, inondations, sécheresse, famine, épidémies, maladies, accidents et même les mille petites misères de la vie quotidienne ; astrologue, il lit dans le ciel et dresse les horoscopes de naissance, de mariage, de mort (car on tient à connaître le sort posthume des êtres chers), et enseigne les moyens de conjurer et de faire tourner à bien les présages funestes ; devin, il révèle les secrets de l'avenir, fait trouver les trésors cachés et découvrir les voleurs par l'examen de l'omoplate de mouton, par les cartes, les dés, le vol des oiseaux, en ouvrant au hasard

1. Sarat Chandra Dàs : *A brief sketch of the Bon religion.*

un livre sacré ; médecin, il soigne les maladies des hommes et des bestiaux par des simples de lui connus et le plus souvent par des charmes et des incantations magiques, procédé tout indiqué puisque la maladie est l'œuvre d'un démon ; enfin, détenteur de la science sacrée et profane, c'est lui qui enseigne aux enfants des laïques les connaissances indispensables : un peu de lecture, d'écriture et de calcul, surtout les préceptes de la religion.

Les religieux Bonpos paraissent se préparer à leur sacerdoce par quelques pratiques ascétiques, par l'étude des livres sacrés, de la magie et de la sorcellerie, et se soumettre à certaines règles de discipline monacale, entre autres le célibat, bien qu'il ne semble pas que ce soit une obligation absolue. Leur morale est, dit-on, fort relâchée et leur conduite rien moins qu'exemplaire. Ils vivent réunis, quelquefois très nombreux, dans des monastères, appelés Bon-ling, souvent fort riches, sous la direction d'un supérieur élu par la communauté, seule hiérarchie qu'ils reconnaissent. On dit cependant que certains supérieurs de grands monastères sont des incarnations perpétuelles (à l'imitation des Lamas incarnés) de Çenrab-Mibo et d'autres dieux. Il existe aussi des monastères de religieuses, qui sont nommées *Bon-mos*.

En ce qui concerne la morale, l'eschatologie et la métaphysique, la religion Bon suit des doctrines à peu de chose près identiques à celles du Bouddhisme, sauf qu'elle est moins stricte sur l'observation du précepte de l'*Ahimça*, ou préservation de la vie de tous les êtres animés. Du reste, au dire des Lamas, ses livres ne sont que des plagiats, des contrefaçons altérées des écritures bouddhiques. Elle les a même imitées jusqu'à s'attribuer, à elle aussi, un synode ou concile, tenu dans les grottes de Sangba'i Bonp'oug, au pays de Mangk'ar, auquel assistèrent des sages et des religieux venus de l'Inde, de la Perse et de la Chine pour collaborer avec les Bonpos tibétains à la rédaction des

84,000 *gomos* (traités, en sanscrit *Sûtra* ou peut-être *Āgama*) qui constituent leur canon, appelé *Sang-ngag-dsong-thad-nyihod-gyam* ¹.

Les Bonpos, ou du moins certains d'entre eux, admettent le dogme indien de la transmigration des âmes, ou métempsychose, mais en le restreignant, à ce qu'il semble, aux hommes qui, aveuglés par l'*avidya* (ignorance), n'ont pas su percevoir la vérité éternelle du *Bon-Kou* (vacuité, irréalité, vanité, mutabilité des choses du monde composées d'éléments divers et par cela même périssables) et demeurent assujétis à la loi du *Karma* ou conséquence des actes, tandis que les sages, dégagés des liens terrestres et éclairés par la lumière éclatante du *Bon-Kou* (analogue à la *Bodhi*), vont s'absorber et se fondre pour l'éternité dans la pure essence de *Çan*, immutabilité spirituelle, faite de lumière et de science absolues, qui constitue la nature du corps subtil de l'Être suprême *Kountou-Bzangpo* ². Deux voies parallèles et inséparables conduisent à cet état d'abstraction ou d'absolu, but suprême des Bonpo, le *Darçana* (volonté active et peut-être l'acte) et le *Gom* (méditation). Ce dernier, — vraisemblablement imité du *Dhyana* des bouddhistes, bien qu'il ne comporte que trois degrés, dénommés *Thoun-gom*, *Nang-gom* et *Lang-gom*, au lieu de quatre, — est le seul véritablement efficace, quoiqu'il semble devoir être accompagné ou précédé du *Darçana*. Nous empruntons à M. Sarat Chandra Dâs l'exposé, assez obscur, de ces trois phases de la méditation : « Le *Thoun-gom*, est pratiqué par un fidèle initié par un guide spirituel, c'est-à-dire un Lama, en comptant les grains du chapelet et en chantant les vertus du Bonkou. Dans le premier degré de *Gom*, l'esprit ne doit pas s'absor-

1. Sarat Chandra Dâs, *Journal of the Asiatic society of Bengal*, 1881, p. 205.

2. Sarat Chandra Dâs, l. c.

ber sur l'objet particulier de la méditation. Dans le degré moyen, il y a égalité d'absorption et de distraction. Dans le dernier degré, l'esprit entre en abstraction complète. L'abstraction parfaite, étant soumise à la direction de la volonté peut être suspendue, abandonnée et reprise comme on veut. Quand le moment opportun, le moment d'atteindre la sainteté, arrive, cette méditation atteint ses limites.

« *Nang-gom*. En temps convenable l'esprit se remplit de la lumière de l'*Ātma-mukti-jñāna* et alors, entrant dans la méditation profonde (*yoga*), s'abstrait entièrement et à la fin devient vide de la méditation elle-même. Quand on est parvenu à cet état, la limite du *Nang-gom* est atteinte. Cet état peut se comparer à une mer calme et tranquille; c'est l'idéal de l'inaction suprême.

« *Long-gom*. Quand, après avoir acquis toutes les sortes de *Vidyā* (connaissance) et avoir vu l'objet réel, la méditation est finie et que l'esprit a cessé de penser à acquérir l'essence de *Ānyatā*, le moment du *Long-gom* commence. A ce moment tous les péchés, les pensées coupables, etc., se changent en *Jñāna* (sagesse parfaite), toute la matière visible et invisible entre dans la région toute pure de *Ānyatā*, ou *Bonkou*, où les existences transmigratoires et émancipées, le bien et le mal, l'attachement ou la séparation, etc., deviennent tout un et sans différence. Quand, par cette espèce très parfaite de méditation, on a atteint l'état sublime, le *Long-gom* est acquis ¹. »

Pour parvenir à la méditation parfaite du *Long-gom*, le dévot *Bon-po* a à sa disposition neuf chemins, véhicules (*yāna*) ou méthodes, appelées *Bon-drang*, dont les quatre premiers *P'va-çen*, *Nang-çen*, *Thoul-çen* et *Srid-çen* — sont appelés véhicules causatifs, les quatre suivants — *Gényen*, *Ākar*, *Touh-çroung* et *Yé-çen*, — véhicules résultants, tandis

1. Sarrat Chandra Dās : *Journal of the Asiatic society of Bengal*, 1881, p. 203.

que le dernier, *Kyad-par tch'en-po'i theg-pa*, contient l'essence des huit autres. « Le *P'va-çen* renferme 360 questions et 84,000 preuves. — Le *Nang-çen* contient quatre *Gyer-gom* et 42 *Tah-rag* ou divisions de la science méditative. — Le *Thoul-çen* enseigne à opérer des miracles. — Le *Srid-çen* traite des 360 sortes de mort et de services funéraires, des 4 manières de disposer les morts et de 81 moyens de détruire les mauvais esprits. — Le *Gé-nyen* expose les aphorismes relatifs aux corps, à la vie animale, à leur développement et à leur maturité. — L'*Ákar* donne de nombreuses démonstrations mystiques. — On décrit dans le *Yé-çen* les démonstrations mentales, et dans le *Kyad-par tch'en-po* les cinq classes d'*Upadeça* ou instruction. — Le *Tang-çroung* décrit les divers genres de *Boum*, c'est-à-dire les monuments destinés à conserver les reliques.

« Les quatre *Gyer-bon*, ou véhicules et effets, font disparaître les quatre distinctions de mémoire et d'entendement, L'étude de l'*Akar* et du *Yé-çen* épurent les défauts qui obscurcissent la science.

« Le *Khyad-par tchén-po* peut effectuer à lui seul ce quë les autres peuvent faire collectivement. De plus, les quatre *Gyer-Bon* assurent la jouissance des quatre *Bhoûmis* (degrés de perfection) d'action honorable pendant plusieurs âges. Le *Gényen* et le *Tong-çroung*, après avoir protégé le *Sattvam* (nature animale) pendant trois Kalpas, le mènent à l'émancipation. L'*Akar* et le *Ye-çen* peuvent procurer au *Sattvam* l'affranchissement de l'existence après sa première naissance. Le *Khyad-par tch'en-po* peut assurer l'émancipation même en cette vie ¹ ».

A les en croire, et le fait en lui-même n'a rien d'in vraisemblable, les Bon-pos ont été depuis des siècles en butte aux persécutions des Lamas; mais les efforts de ces derniers sont restés impuissants à les faire disparaître du

1. Sarat Chaudra Dàs : l. c.

Tibet, dont ils constituent aujourd'hui encore une partie importante de la population. Ils sont nombreux surtout dans la région orientale limitrophe du Ssé-tchouen et du Yun-nan. A la fin du xviii^e siècle, cependant, le gouvernement chinois tenta d'anéantir leur croyance au profit du Lamaïsme et fit détruire par la force armée leurs monastères et autres monuments religieux ; mais temples (*Bon-K'ang*) et monastères (*Bon-ling*) se relevèrent de leurs ruines et actuellement, au dire des explorateurs européens, les Bonpos sont encore en majorité dans le Khams oriental. On constate, toutefois, qu'ils tendent de plus en plus à se fondre avec les adeptes de la secte Nyigmapa ou Lamas rouges.

2. INTRODUCTION DU BOUDDHISME AU TIBET. — LE LAMAÏSME. — Telle était, mais sans doute plus grossière et moins systématisée, la croyance indigène avec laquelle le Bouddhisme eut à lutter lors de son introduction au Tibet, événement que nous pouvons dater d'une façon positive grâce aux constatations des Annales chinoises qui le placent sous le règne de l'empereur Tai-tsoung, de la dynastie des Thang (627-650). Les Tibétains, bien entendu, lui attribuent une date bien plus éloignée, antérieure d'au moins un millier d'années ; mais nous n'avons pas à tenir compte d'allégations purement légendaires et fabuleuses, — contredites d'ailleurs par tout ce que nous savons de l'histoire du Bouddhisme indien, — que nous passerions même sous silence si elles ne jouissaient d'une créance universelle parmi le peuple et ne se trouvaient consignées dans les livres pseudo-historiques du Tibet, tels que le Gyelrab (*rgyal-srabs*), le Mani-Kamboum (*ma-ni-bkah-bum*)¹, etc. La seule tradition vraisemblable de cette période, qu'on peut

1. L. A. Waddell : *Lamaism*, p. 19, Desgodins : *Mission du Thibet*, p. 215.

appeler préhistorique sinon mythique, est celle de la fondation très douteuse d'un monastère bouddhique sur le Kailâsa (montagne sacrée où les brâhmanes plaçaient la résidence ou paradis du dieu Çiva) en 137 avant notre ère, monastère qui n'aurait eu, du reste, qu'une très courte existence.

Le Tibet, racontent les Lamas, était plongé dans la barbarie la plus profonde lorsqu'arriva, vers le milieu du v^e siècle av. J.-C., un prince indien nommé Nyalthi-tsanpo (*Ngah-K'ri-bTsan-po*), — descendant de Çâkyamouni lui-même, selon les uns, fils exilé de Prasénadjit, roi de Koçala, suivant les autres, — qui se fit reconnaître pour roi, introduisit dans le pays le Bouddhisme et les premiers éléments de civilisation, et fut l'ancêtre de la race royale Tibétaine. Cependant sa tentative d'importation du Bouddhisme ne fut pas couronnée de succès et, aussitôt après sa mort, cette religion disparut complètement. Ce qui n'empêche les Tibétains de compter à partir de son règne la période primitive du Bouddhisme à laquelle ils donnent le nom de *Ngadar* ¹.

Pendant le règne de son trente-septième descendant et successeur, Lha Thothi Nyantsan ², (que l'on prétend avoir été une incarnation du Bouddha Çâkyamouni), en 331 de notre ère, quatre objets d'un usage inconnu tombèrent du ciel sur le toit du palais royal : c'étaient deux mains jointes dans un geste de prière ³, un petit *tchorten* ⁴ ou châsse à reliques, une pierre précieuse sur laquelle était gravée l'invocation mystique « Om! mani padmé houm! », et un des livres du canon bouddhique. Un songe, confirmé quarante ans plus tard par le dire de cinq messagers

1. Sarat Chandra Däs : *Contributions to the religious history of Tibet* (Journal of the Asiatic Society of Bengal, 1882, p. 1.

2. Lha Thó-thó-ri gNyan-btsan.

3. Symbole assez fréquent chez les Bouddhistes et les Djains.

4. *Mc'od-rten*.

célestes, avertit le roi de conserver pieusement ces objets. gages de la prospérité future du Tibet, dont la signification et la valeur seraient révélées en temps voulu à l'un de ses successeurs ¹.

Ici nous sortons de la fiction pour entrer dans le domaine de l'histoire avec Srongtsan Gampo ², le premier souverain authentique du Tibet (617-698). Nous avons vu qu'il avait épousé très jeune, entre 628 et 631, deux princesses, l'une népalaise, Bhrikoutî, fille du roi Ansouvarman, l'autre chinoise, Wen-tching, fille ou nièce de l'empereur Taï-tsong. Ferventes bouddhistes ³, les deux reines employèrent toute leur influence à convertir leur jeune époux à leur croyance, et le déterminèrent à envoyer son premier ministre, Thoumi ou Thonmi Sambhota, chercher dans l'Inde des livres bouddhiques et de savants religieux pour les expliquer et prêcher la Loi. Parti en 632 Thoumi Sambhota revint au Tibet en 650, après avoir visité les lieux saints et les monastères renommés comme foyers de science bouddhique, rapportant un certain nombre de livres sacrés et un alphabet ⁴, imité du Dévanâgarî indien, approprié à la traduction en tibétain des textes sanscrits, tâche à laquelle il consacra toute sa vie, sans cependant, à ce qu'il semble, avoir prononcé les vœux religieux.

Converti, le roi s'efforça de convertir son royaume à sa foi, encouragea la traduction des écritures bouddhiques, et fit construire à Lhasa, vers 644, le célèbre temple de

1. Sarat Chandra Dàs : l. c. — E. Schlagintweit : *Le Bouddhisme au Tibet*, p. 41.

2. Voir page 139.

3. Quoique affirmé par les historiens chinois ce fait paraît étrange en ce qui concerne la princesse chinoise qui devait avoir été élevée dans le Confucianisme.

4. Cet alphabet, appelé *Voutchan* (*dbu-can*) « avec tête », est toujours usité pour les manuscrits soignés, l'impression et l'épigraphie. L'écriture courante, *Voumed*, « sans tête » ne sert que pour l'usage de la vie quotidienne.

Rasa ¹, appelé plus tard Lhaséi-tsò-khang ², ou Djovo-Khang, pour recevoir les images sacrées d'Akchobhya et de Çâkyamouni apportées du Népal et de Chine par ses deux femmes, qui de leur côté, dit-on, édifièrent les monastères de Labrang ³ et de Ramotché. Toutefois cette attribution est plus que douteuse, le premier monastère du Tibet paraissant avoir été celui de Samyé, bâti une centaine d'années plus tard. Bien que sa vie belliqueuse fut loin d'être d'accord avec les préceptes bouddhiques, en reconnaissance des services qu'il avait rendus à la religion Srongtsan Gampo fut déifié comme incarnation du Dhyâni-Bodhisattva *Tchanrésî* ⁴, personnification de la charité et de l'amour du prochain, protecteur attitré du Tibet. Ses deux femmes reçurent aussi les honneurs divins en tant qu'incarnations de la déesse Dolma ⁵, compagne ou Çaktî de Tchanrésî : Brikoutî sous le nom de Doljang ⁶, et Wentching sous celui de Dolkar ⁷. Le fait que ni l'une ni l'autre ne donna d'enfants à leur époux est considéré comme la preuve de leur nature divine.

Sous les quatre premiers successeurs de Srongtsan Gampo, le Bouddhisme, aux prises avec les Bonpos, ne fit point de progrès, si même il ne fut pas presque complètement expulsé du Tibet, et ce n'est qu'avec le cinquième, *Thisrong Détsan* ⁸ (728-786), qu'il s'établit définitivement dans ce pays et devint religion d'Etat, en dépit des efforts du premier ministre Mashang Grompa Skyes (dont on ne put venir à bout qu'en le murant dans une caverne où il

1. *Rasa-hp'rul-snang-gi-gtsug-lag-k'ang*.

2. *Lha-sé'i-mcod-k'ang*.

3. *Bla-brang*.

4. *Spyan-ras-gzigs*, en sanscrit *Avalokiteçvara*.

5. *Sgrol-ma*, au sanscrit *Târâ*.

6. *Sgrol-ljung* « Târâ verte ».

7. *Sgrol-dkar* « Târâ blanche ».

8. *K'ri-srong-ldé-btsan*.

était allé faire ses dévotions) et des intrigues de la reine elle-même dévouée aux Bonpos.

Thisrong Détsan, déifié par la suite comme incarnation du grand Bodhisattva *Mandjouçri*¹, était fils d'une princesse chinoise² qui l'avait élevé dans la foi bouddhique et bercé de la tradition glorieuse de son ancêtre Srongtsan Gampo. Aussi, dès qu'il fut monté sur le trône, en 740, son premier souci fut-il de rétablir le Bouddhisme dans son royaume et, pour cela, après avoir ordonné aux quelques religieux demeurés dans le pays de rechercher et de traduire les livres sauvés des mains des Bonpos, il envoya (en 744) le moine Basalnang, plus connu sous le nom de Yéçès Dbang-po³, chercher dans l'Inde le célèbre Çânta Rakchita⁴, alors supérieur du Vihâra⁵ de Nālanda, dont la grande réputation de sainteté et de science était parvenue jusqu'au Tibet. Cette première démarche échoua, l'Âtchârya ayant été blessé de l'offre d'une forte somme d'argent que lui avait fait faire le roi afin de le décider à ce long et pénible voyage ; mais il finit par céder aux supplications de Yéçès Dbang-po, chargé d'une seconde mission auprès de lui, en considération de la triste situation des Tibétains et de l'intérêt supérieur de la religion (747).

Malgré l'appui de Thisrong Détsan, qui l'éleva immédiatement à la dignité de Grand Prêtre du Tibet, la tâche de Çânta Rakchita n'était pas facile. Non seulement il avait à lutter contre les Bonpos soutenus par la reine et plusieurs ministres, mais aussi contre les dieux, les génies et les démons du pays qui, dans leur mécontentement, provo-

1. *Manjuçri*, en tibétain *Jam-jang*, dieu de la science.

2. L. A. Waddell (*Lamaism*, p. 24), lui donne le nom de *Tchin-tchang*.

3. Tenu pour incarnation d'Açva-ghosa.

4. Çânta Raksita, surnommée Âcârya Bodhisattva.

5. Monastère. Le monastère de Nālanda, situé dans le voisinage de Budha-Gâyâ, fut jusqu'au XII^e siècle le foyer le plus renommé de la science bouddhique.

quèrent des orages, des inondations et affligèrent les hommes et les animaux de maladies de toutes sortes. (Suivant une légende, ils auraient même obtenu par ces moyens l'éloignement temporaire de l'Âtchârya, renvoyé au Népal après quatre mois de séjour dans le Tibet ¹). Se reconnaissant impuissant à réduire tant d'ennemis. Çânta Rakchita conseilla au roi de faire venir de l'Inde, pour l'assister, le seul religieux capable de mettre à la raison ces êtres redoutables, son beau-frère l'Âtchârya Padma Sambhava ².

Padma Sambhava naquit de parents inconnus dans le royaume d'Oudyâna (aujourd'hui Dardistân). D'après sa biographie légendaire il fut conçu d'un rayon de lumière émané du Bouddha Amitâbhâ ³ dans un lotus surgi miraculeusement au milieu du lac de Dhaknakhosa qu'il illuminait de l'éclat des cinq couleurs de l'arc-en-ciel. Indrabodhi, le roi aveugle d'Oudyâna, le recueillit, l'adopta et lui fit donner une éducation royale. Mais sa vocation l'appelait à



Padma Sambhava.

1. Sarat Chandra Dâs : *Indian Pandits in Tibet* (Journal of the Buddhist Texts Society of India).

2. « Né du lotus ». On l'appelle aussi U-rgyanpa « Homme d'Urgyan », du nom que les Tibétains donnent à son pays natal.

3. En tibétain Od-dpag-med.

l'état religieux, et comme le roi refusait de lui laisser embrasser la vie ascétique, il commit sur des adversaires du Bouddhisme plusieurs meurtres qui le firent condamner au bannissement. Alors qu'il errait dans les forêts hantées et les cimetières afin d'entrer en communication avec les êtres du monde surnaturel, des Dakhinis¹ l'entraînèrent dans la grotte d'Adjñapála où elles l'initèrent à la science magique qui donne pouvoir sur les dieux et les démons², puis il visita successivement les monastères les plus renommés afin de se perfectionner dans la théologie, la métaphysique, l'exorcisme et les sciences occultes. Averti par sa prescience qu'on avait besoin de lui au Tibet, il se mit en route sans attendre les envoyés de Thisrong Détsan qui le rencontrèrent à mi-chemin et l'amènèrent triomphalement au palais du roi. Déjà, tout le long de la route il avait livré des combats et vaincu par la puissance de ses charmes magiques de nombreux démons qui avaient tenté de l'arrêter, et, aussitôt arrivé, il s'empressa de convoquer sur le mont Magro le ban et l'arrière ban des dieux, des génies et des démons locaux qu'il contraignit à prêter serment de défendre désormais le Bouddhisme, leur promettant en retour une part du culte et des offrandes des fidèles³.

Tranquille de ce côté, il se livra à la propagande de la Loi bouddhique, partageant la besogne avec Çânta Rakchita qui enseigne la discipline, les dogmes fondamentaux et la philosophie de l'école Mādhyamika, tandis que lui-même initiait un petit nombre de disciples choisis à la doctrine mystique et aux pratiques magiques des Tantras⁴ de l'école Yogâtchâra, dont il fut un des maîtres les plus éminents. En 749 il fonda à environ 40 kilomètres de Lhasa, sur la

1. Déesses démoniaques.

2. L. A. Waddell : *Lamaism*, p. 380.

3. Sarat Chandra Dàs : *Indian Pandits in Tibet* (Jour. of the Buddhist text Society of India).

4. Livres qui constituent la septième section du Kandjour.

rive gauche du Tsangpo, le célèbre monastère de Samyé ¹, sur le modèle, dit-on, de celui d'Odantapoura, où il réunit sous la direction de Çânta Rakchita une vingtaine de religieux savants venus de l'Inde et les sept premiers Tibétains qui reçurent l'ordination, noyau de la communauté qui donna plus tard, sous le nom de Lamaïsme, un caractère si particulier à la religion et au clergé du Tibet. Une tradition rapporte que ce monastère fut construit avec une rapidité inouïe, les dieux asservis par les charmes de Padma Sambhava, apportant les matériaux nécessaires et continuant pendant la nuit le travail que les hommes avaient commencé le jour ².

Padma Sambhava ne fit pas un long séjour au Tibet. Aussitôt qu'il eut assuré l'organisation de la communauté, instruit quelques disciples capables de continuer son œuvre et donné une impulsion féconde à la traduction en tibétain de la masse déjà considérable des écritures bouddhiques, il disparut soudainement, retourné miraculeusement dans l'Inde à travers les airs, disent les uns, enlevé corporellement au ciel, croient les autres, où il trône comme le « second Bouddha, sauveur du monde », selon la prédiction de Çâkyamouni.

Outre ses innombrables victoires sur les dieux et les démons, qui représentent sans doute les Bonpos ses adversaires, et la composition de plusieurs traités de doctrine ésotérique et de magie, qu'il cacha, dit-on, dans des creux de rochers où ils ne devaient être découverts que par des saints impeccables et lorsque l'intelligence humaine serait assez développée pour qu'on put les comprendre ³, on

1. *Bsam-yas*.

2. L. A. Waddell : *Lamaism*, p. 266.

3. Beaucoup d'auteurs de traités de métaphysique et de tantrisme passent pour avoir agi de même, et le premier exemple en fut donné par l'illustre Nâgârjouna. Les livres ainsi découverts se nomment *Terma* et leurs inventeurs *Terton*.

attribue à Padma Sambhava de nombreux miracles dont les principaux sont la fertilisation de la plaine sablonneuse de Ngamsod, l'endigement du Tsangpo dans un canal profond et l'ouverture à travers les montagnes d'un passage pour l'écoulement vers l'Inde des eaux de ce fleuve.

Toutefois, malgré les efforts de Padma Sambhava et de Çânta Rakchita, l'établissement au Tibet du Mahâyâna mystique rencontra à plusieurs reprises de grandes difficultés, non seulement de la part des Bonpos, mais encore du fait d'autres sectes bouddhiques professant des doctrines différentes. Peu de temps après la mort du dernier, peut-être même de son vivant, un moine chinois, nommé Mahâyâna Hochang ¹, vint prêcher une doctrine de quiétisme et d'inaction, faisant dépendre le salut de l'abstention de tout acte et même de toute pensée. Aucun disciple tibétain des deux Pandits indiens n'ayant pu lutter contre la dialectique du Chinois, sa doctrine prit bientôt une grande extension au détriment de celle de l'école indienne qui se vit presque abandonnée, et pour la sauver de ce péril Thisrong Détsan dut faire venir du Magadha un disciple de Çânta Rakchita, Kamala Çila, religieux réputé pour son éloquence irrésistible. Une grande controverse publique eut lieu, sous la présidence du roi, entre Kamala Çila et le Hochang, et ce dernier vaincu et convaincu d'hétérodoxie fut expulsé du Tibet.

Remise de cet assaut la doctrine de Padma Sambhava continua à se développer et l'œuvre de la traduction des écritures bouddhiques à progresser sous les règnes du fils et surtout du petit-fils de Thisrong Détsan, Ralpatchan, qui fit venir de l'Inde l'Âtchârya Djina Mitra et beaucoup d'autres savants pandits. Lorsqu'il fut assassiné, en 899, par son frère Langdarma, la traduction des 108 volumes

1. « Prêtre Mahâyâna » Le terme chinois *Hochang*, équivalent du sanscrit *Bhiksu*, est en Chine le nom collectif de tous les religieux bouddhistes.

qui composent le Kandjour ¹ et de la plupart des 250 volumes du Tandjour ² était terminée. C'est celle en usage aujourd'hui encore.

Renégat à la tradition de sa famille, Langdarma ³, — dont le nom est en exécution chez les bouddhistes presque à l'égal de celui de Dévadatta, le beau-frère impie du Bouddha, — était partisan de la religion des Bonpos qu'il favorisa de tout son pouvoir et à qui il s'efforça de rendre son ancienne suprématie en persécutant le Bouddhisme. Il interdit à ses sujets l'exercice de cette religion, détruisit les monastères qui s'étaient fondés à l'imitation de celui de Samyé sous les règnes de son grand-père, de son père et de son frère, chassa de leurs asiles les moines et les religieuses, leur imposant sous peine de mort de rentrer dans la vie civile et même de se marier, brûla les livres dont il put s'emparer et dispersa les reliques sacrées. Mais si elle fut violente cette persécution fut de peu de durée, et au moment où il se flattait d'avoir à jamais anéanti le Bouddhisme, Langdarma fut assassiné (902) par un Lama nommé Paldordje ⁴, déguisé en danseur Bonpo, qui fut béatifié plus tard et dont l'action méritoire est commémorée et retracée chaque année en une pantomime qui clôture les fêtes du premier de l'an. Après un court règne du fils de Langdarma, qui paraît avoir été lui aussi un adepte des Bonpos, sous celui de son petit-fils, Bilangour, le Bouddhisme regagna le terrain perdu, et, grâce à l'afflux de nouvelles recrues indiennes, commença à prendre le merveilleux essort qui devait le conduire à la souveraineté absolue, temporelle et spirituelle.

Ici s'arrête la période dite *Nga-dar* « Bouddhisme primitif » et commence celle à laquelle les Tibétains donnent le

1. *Bkah-hgyur*.

2. *Bstan-hgyur*.

3. *Glang-dar-ma*. On le nomme souvent Langdar.

4. *Dpal-rdo-rje*.

nom des *Tch'yi-dar* « Bouddhisme postérieur » et que les Européens appellent *Lamaïsme*.

3. LE LAMAÏSME. — LES SECTES TIBÉTAINES. — Le Bouddhisme, importé au Tibet par les collaborateurs de Thoumi Sambhota, par Çanta Rakchita, Padma Sambhava et ses illustres successeurs, ne ressemblait plus guère à celui que Çâkyamouni avait prêché dans l'Inde mille ans auparavant. Ce qui n'était d'abord qu'une simple doctrine philosophique du salut par le renoncement au monde, la méditation, surtout par l'acquisition de la science de l'inanité et de l'inexistence, au point de vue absolu, de l'univers périssable, composé d'éléments s'agrégeant et se désagrégeant sans cesse, fille audacieuse des antiques Oupanichads et du matérialisme Sânkhya, qui ne se séparait en réalité du Brâhmanisme que par le rejet de l'autorité des Védas, la négation de l'immortalité et de la toute puissance des dieux, de l'utilité et de l'efficacité des sacrifices, s'était vite transformé en une religion après la mort, ou le Nirvâna, du Bouddha, par la déification de son fondateur dont la personnalité réelle disparaît sous le mythe, par l'adoration de ses reliques, l'institution d'un culte, et l'autorité infallible attribuée à ses moindres paroles.

D'un autre côté, à peine le Bouddha était-il mort que des dissentiments s'élevaient dans la communauté des Bhikchous au sujet de règles de discipline, de points de doctrine ou de questions de personnes, dissensions qui provoquaient la réunion de trois conciles ¹, partageaient la confrérie en deux groupes hostiles suivant, l'un, la tradition des Anciens ou Sthavîras, l'autre, les idées plus avan-

1. Concile de Râjagṛhâ, 40 jours (?) après la mort du Bouddha; concile de Vaiçâlî, 110 ans plus tard; concile de Pâtaliputra, en 242 avant notre ère. Les Mahâyânistes ne reconnaissent pas ce dernier concile et le remplacent par celui tenu à Jâlandhara, sous le règne de Kaniṣka, vers le milieu du 1^{er} siècle après J.-C.

cées des Mahâ-Sanghikas, et amenaient finalement sa scission en deux grandes écoles, le *Hinayâna*, réaliste, prétendant conserver la tradition orthodoxe du Bouddhisme primitif, et le *Mahâyâna*, idéaliste, représentant une évolution ritualiste, plus large et plus populaire malgré son ésotérisme, faisant une plus grande place à l'élément laïque, tendant à transformer le cercle restreint de la communauté en Église universelle ¹.

Puis, tout naturellement, la tendance à la métaphysique s'était développée dans le Mahâyâna, y introduisant le mysticisme de l'école *Yogâtchâra* ², dont Nâgârdjouna ³ fut le chef ou tout au moins le plus illustre propagateur, et enfin le Bouddhisme finit par être envahi par toute la multitude des divinités du panthéon brâhmanique, surtout de celles du Çivaïsme, sans doute à cause de son ascétisme plus accusé ⁴ que celui du Vichnouisme, amenant bientôt à sa suite toutes les aberrations des Tantras : le culte des *Çaktis* ⁵, qu'on associera même aux Bouddhas, leurs rites orgiaques, leurs sacrifices sanglants, les exorcismes, les incantations, les charmes et sortilèges, les cérémonies, cercles, formules et gestes magiques préconisés par l'école *Kalatchakra* ⁶ comme devant exercer une action infaillible sur les dieux, les démons, les éléments et les lois de la nature.

La conception philosophique d'un monde sans création ni créateur, et du Bouddha, homme divinisé et élevé au-dessus des dieux par la vertu et la science, pouvait peut-être convenir à l'intelligence cultivée d'une élite restreinte; difficile à comprendre pour les masses, elle devait être un

1. Sur le Hinayâna et le Mahâyâna, voir H. Kern : *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, t. II.

2. Yogâcâra.

3. Nâgârdjouna.

4. Çiva est l'ascète par excellence.

5. Déeses à allures démoniaques, épouses des dieux dont elles personnifient l'énergie active.

6. *Kala-cakra* « Cercle du temps », cycle de la métampsychose.

obstacle à l'extension universelle du Bouddhisme. Aussi le pas avait été vite franchi qui le mettrait sur le même pied que les autres religions. Une secte du Népal, les *Aicvarikas*¹, inventa l'existence primordiale d'un Bouddha éternel, essence de toute lumière, de toute intelligence, de toute science, de toute vertu et de toute vie, préexistant à toutes les choses, en qui êtres et choses doivent se résorber au jour de la dissolution finale, calqué, comme on le voit, sur le Brahma (neutre), âme universelle des brâhmanes, qu'ils nommèrent *Adi-Bouddha*. De même que son prototype Brahma, cet Adi-Bouddha éternellement plongé dans l'abstraction n'est pas créateur; mais, de son essence, il émane cinq autres êtres abstraits, les *Dhyâni-Bouddhas*, essences et personnifications des cinq intelligences, des cinq vertus et des cinq forces bouddhiques, — peut-être aussi des cinq sens et des cinq éléments, — en tout cas préposés à la garde du monde : *Vairochana* présidant à la région du centre ou du zénith, *Akchobhya*, à celle de l'est, *Ratna-Sambhava*, au sud, *Amitâbha*, à l'ouest, *Amoghasiddha* au nord. Ils surveillent l'univers au point de vue spirituel, et sont les inspireurs des Bouddhas qui vivent dans les différents mondes; mais plongés dans une éternelle contemplation ils se désintéressent de la nature matérielle et de ses incessantes transformations, dont la surveillance et la protection sont attribuées à leurs cinq fils respectifs, les *Dhyâni-Bodhisattvas*, *Samantabhadra*, *Vadrapâni*, *Ratnapâni*, *Avalokitêçvara* et *Viçvapâni*, nés du rayonnement de leur intelligence. Avalokitêçvara, fils d'Amitâbha, est celui qui jouit du culte le plus général parce qu'il a présidé à la formation et s'occupe efficacement de la protection du monde actuel. Enfin, à chacun de ces Dhyâni-Bouddhas et Dhyâni-Bodhisattvas correspond un *Manouchi-Bouddha*², dont quatre ont

1. Sectateurs d'*Içvara* « le Seigneur suprême », épithète de Brahma et de Çiva appliquée au Bouddha suprême.

2. *Manusi-Buddha* Bouddha humain.

déjà paru sur la terre, *Krakoutchanda*, *Kanakamouni*, *Kâcyapa* et *Çâkyamouni* ou *Gautama*. Le cinquième, *Maitréya*, doit apparaître cinq mille ans après le *Nirvâna* de *Gautama*. Mais là ne s'est pas arrêté l'imagination féconde des Mahâyânistes de toutes sectes. Ils ont peuplé les « trois mille grands milliers de mondes », qui constituent l'univers, de mille Bouddhas de même nature que les Manouchi, sans compter les *Pratyéka-Bouddhas* et la foule innombrable des *Bodhisattvas*, aspirants à la dignité de Bouddhas, dont quelques-uns passent pour avoir vécu sur la terre et les autres sont de pures abstractions; puis au-dessous de ces êtres supérieurs se presse la multitude des dieux brâhmaniques et locaux adoptés par le Bouddhisme, mais dépouillés de leur immortalité, soumis encore à la renaissance et à la mort, jusqu'à ce qu'ils aient mérité le rang de Bouddha ou de Bodhisattva, et dont les noms jadis individuels sont devenus des appellations collectives de groupes accessibles à tous les hommes suivant leurs mérites. Toutefois, chaque groupe a un chef, qui correspond plus exactement à l'ancien dieu indien, désigné par l'épithète de *Mahâ* « grand » qui précède son nom, *Mahâ-Brahma*, *Mahendra*¹, etc. Il est à remarquer que, dans le système Mahâyâna, Bouddhas, Bodhisattvas et dieux sont de pures abstractions personnifiant des idées et non plus des forces ou des phénomènes naturels.

Une autre innovation intéressante à constater est l'invention du paradis temporaire de *Soukhâvati*, région bienheureuse de l'ouest présidée par *Amitâbha*, but que la grande masse des fidèles ambitionne d'atteindre de préférence à la félicité du *Nirvâna* trop difficile à acquérir et peut-être aussi trop vaguement définie.

Tel était le bouddhisme tout à la fois élargi et corrompu que *Çânta Rakchita* et *Padma Sambhava* apportèrent au

1. *Mahâ-Indra*.

Tibet. Il y trouva un terrain singulièrement favorable à son développement ultérieur dans le caractère profondément religieux de la population, son ignorance, ses superstitions, ses pratiques chamaniques et, par dessus tout, sa terreur perpétuelle des démons. On peut dire à juste titre, en effet, que c'est plutôt comme exorcistes et sorciers que comme prédicateurs des dogmes et de la morale bouddhiques que les Pandits indiens conquièrent le Tibet et, dès leur apparition, jetèrent les fondements de cette institution unique et si intéressante qu'est le *Lamaïsme*.

Lamaïsme. — En général, on entend exclusivement par *Lamaïsme* la religion tibétaine; mais, en réalité, ce terme doit être pris dans un sens beaucoup plus large, embrassant à la fois les institutions religieuses et sociales de ce pays, avec pour couronnement la théocratie absolue qui le gouverne depuis trois siècles, et qui est sortie par une marche lente, mais ininterrompue, du développement spécial des institutions religieuses.

En tant que religion, le Lamaïsme prétend suivre la doctrine de l'école Mahâyâna, ou Bouddhisme du Nord; mais il l'a tellement exagérée, y a apporté tant de développements et de modifications de son cru, y a introduit tant de croyances et de pratiques locales, qu'à part sa reconnaissance de Çâkyamouni comme fondateur, sa croyance en l'existence des Bouddhas, Bodhisattvas et dieux de tous rangs, et l'observance de quelques dogmes fondamentaux tels que ceux de la métempsycose, des quatre vérités, du Vide, du Non-moi, de l'obligation de la méditation, etc., il n'a plus guère du Bouddhisme que le nom. Certaines sectes négligent même l'observation du vœu de célibat et autorisent le mariage de leurs religieux (Çânta Rakchita et Padma Sambhava étaient, dit-on, mariés), de même que les prescriptions relatives à l'abstinence de viande et de boissons enivrantes. Aussi faire une histoire d'ensemble des dogmes et des doctrines lamaïques serait une tâche confuse et

presque impossible, et on en est réduit à les étudier séparément chez les diverses sectes qui les ont élaborés ou acceptés.

La tradition de l'Église tibétaine rapporte que, aussitôt après la mort de Langdarma et la fin de sa persécution, onze saints religieux, qui s'étaient enfuis au pays d'Amdo, revinrent au Tibet, rentrèrent dans leurs monastères, appelèrent à eux les religieux dispersés, en ordonnèrent d'autres et rétablirent le Bouddhisme. Ce Bouddhisme paraît avoir été nettement tântrique et dépravé, car nous voyons le Pandit Rintchen Zangpo, lui-même un adepte du tântrisme cependant, sévir contre des religieux qui abusaient du rituel tântrique pour commettre des obscénités sous le couvert de la religion ¹. En tout cas cette démoralisation du clergé tibétain se trouve implicitement affirmée par les démarches répétées du roi Lha-lama Yéçès-hod et de son successeur Lha-tounpa Thang-tchoub pour faire venir de l'Inde des maîtres du Mahâyâna orthodoxe et par la mission de réformateur qu'accomplit Atiça.

Secte Kâdampa. — *Atiça* naquit, dit-on, à Vikramanipourâ, dans le Bengale, en 980. Il appartenait à la famille royale de Gaur et fut élevé dans la religion brâhmanique. Après de brillantes études philosophiques et religieuses, il se convertit au Bouddhisme, fut initié à la doctrine Mahâyâna orthodoxe au monastère de Krichnagiri, prononça les vœux, à l'âge de 19 ans, au monastère d'Odantapourî sous la direction du célèbre Çila Rakchita qui lui imposa le nom religieux de Dîpañkara-Çri-Jñâna ², et enfin reçut l'ordination à l'âge de 31 ans. Bientôt célèbre pour sa science profonde et la pureté de sa vie, il fut nommé grand-prêtre ou supérieur du monastère du Vikrama-Çila par le roi de

1. Sarat Chandra Dàs : *Contributions to the religious history of Tibet*, Jour. of the As. Soc. of Bengal, 1882.

2. En tibétain, *Rjo-vo c'en-po dpal-ldan*.

Magadha, Naya Pâla, et peu après reconnu comme chef suprême, ou hiérarque, par l'unanimité des Mahâyânistes du Magadha. Invité par Lha-lama à se rendre au Tibet, en 1038, il refusa d'assumer la tâche ardue de réformer la religion de ce pays; mais finit par y consentir sur les instances de Lha-tsoun-pa, afin, dit-on, d'expier par ce sacrifice le péché qu'il avait commis en laissant expulser du monastère sur une fausse accusation un moine nommé Maitri. Il avait alors 60 ans.

Arrivé au Tibet en 1040, il fut reçu avec de grands honneurs par Lha-tsounpa qui lui donna pour résidence le monastère de Tholing, édifié en 1025 par Lha-lama. Ses efforts portèrent surtout sur la moralisation de l'Église existante qu'il travailla à ramener à la doctrine plus pure du Mahâyâna orthodoxe en réprimant les excès du mysticisme et du tântrisme, principalement en expurgeant le culte des pratiques grossières et immorales qu'y avait introduites l'alliance et le mélange avec le chamanisme Bonpo. Malgré ou peut-être à cause de sa très grande rigidité morale et de la guerre qu'il fit aux abus de toute sorte, Atiça réunit bientôt autour de lui un certain nombre de disciples de haute valeur, parmi lesquels on cite au premier rang Bromton ¹ et Marpa, et, lorsqu'il mourut en 1053 au monastère de Ngé-thang, ils étaient assez nombreux pour que Bromton put les réunir en une secte nommée *Kâdampa* ² dans le monastère de Raseng ou Radeng qu'il édifia à leur intention. Cette secte, qui depuis son origine compte dans ses rangs 3,000 lamas éminents ³, s'applique particulièrement à observer les préceptes de discipline tels qu'ils sont énoncés dans

1. *Hbroms-ston*. Selon Waddell (*Lamaism*, p. 36), ce nom doit se prononcer Domton.

2. *Bkah-gdams-pa*.

3. Sarat Chandra Dàs : *Buddhist Schools in Tibet* (Journ. of the Asiat. Soc. of Bengal, 1882, p. 125).

le Vinaya ¹, y compris les vœux de chasteté et d'abstinence, impose le respect et l'adoration des Bouddhas et de Çâkyamouni en particulier, la charité et l'amour à l'égard de toutes les créatures, et pratique une méditation fervente; elle professe la doctrine ésotérique du vide (*çînyatâ*) et de l'irréalité du monde visible, et fait une part peu importante au mysticisme et au tântrisme, sans les rejeter tout à fait, mais en se tenant strictement aux doctrines et formules émises à leur sujet dans les écritures canoniques du Kandjour. Quelques auteurs supposent qu'elle ne serait qu'une revivance ou une restauration de la doctrine anciennement apportée par Thoumi Sambhota ². Elle a beaucoup perdu de son importance depuis la réforme de Tsong-Khapa et s'est en grande partie fondue dans la secte Gélounga.

Secte Nyigmapa. — Les réformes d'Atiça et de Bromston ne réunirent qu'un nombre restreint d'adhérents; la grande majorité des Lamas demeura attachée aux doctrines relâchées de Padma Sambhava et de ses successeurs, se donnant pour se distinguer des réformés, le nom de Nyigmapa ³ « Anciens, ou Vieille-École ». Les dogmes et les doctrines des Nyigmapa reposent entièrement sur les Tantras, les traités religieux et les commentaires de Padma Sambhava et de ses principaux successeurs, et sont fortement imprégnés du chamanisme des Bonpos. Pour donner plus d'autorité à son enseignement, Padma Sambhava avait prétendu le tirer de livres écrits et cachés par Nâgârdjourna, qu'il aurait découverts grâce à une révélation miraculeuse de ce saint personnage. A son exemple les principaux apôtres Nyigmapas attribuèrent leurs élucubrations à Padma Sambhava et feignirent de les découvrir dans des creux de rochers où il les aurait cachés afin d'assurer leur conser-

1. En tibétain, *Dul-wa*.

2. Sir Monice Williams : *Buddhism*, p. 271.

3. *Rnyig-ma-pa*.

vation pour la postérité. Ce sont ces livres, appelés *Terma* ¹, qui renferment le plus d'extravagances et d'obscénités, quelques-uns recommandant même un libertinage sans frein comme la voie la plus sûre de parvenir au salut. Les Nyigmapas négligent généralement les prescriptions de la discipline bouddhique, principalement en ce qui concerne le célibat, l'abstinence de viande et de boissons fermentées; beaucoup d'entre eux sont mariés; presque tous sont adonnés à l'ivresse ².

Leur divinité suprême est le Bouddha mystique, appartenant exclusivement à leur secte, Kountou Zangpo ³; mais, de préférence aux Bouddhas généralement adorés par les autres sectes, leur culte s'adresse à des dieux tutélaires démoniaques qu'ils appellent *Çi-Yidam-Kyi-Lha* « Protectors bienveillants » et *P'ro-yidam-Kyi-Lha* « Protectors terribles », représentés selon le mode tannique tenant étroitement embrassée leur *Youm* ⁴ ou Çakti. Les premiers appartiennent à la classe des Bouddhas, les seconds à celle des divinités çivaïtes. Le Çi-yidam de la secte se nomme *Vadjra-p'ourba* et le *P'royidam Doubpa-Kagyé* ⁵. Ils ont aussi un démon gardien, monstre à deux têtes appelé *Gourgon*, et adorent leur maître Padma Sambhava sous diverses formes, divine, humaine et démoniaque ⁶. Le culte essentiellement propitiatoire qu'ils rendent à ces divinités consiste en des pratiques magiques, mandalas ou cercles, incantations, récitation de formules et de charmes, et des offrandes où les viandes, les liqueurs fermentées et le-sang

1. *Gter-ma*.

2. Sarat Chandra Dás, *Buddhist schools in Tibet* (Journ. of the As. Soc. Bengal, 1882, p. 123).

3. *Kun-tu bzang-po*, en sanscrit, *Samantabhadra*.

4. *Yi-dam* « dieu tutélaire, protecteur ».

5. *Yum* « mère », terme de respect pour désigner une femme de qualité et aussi une déesse.

6. *Sgrub-pa-Kah-bryad*.

7. L. A. Waddell, *Lamaism*, p. 72.

présenté dans des crânes humains, jouent le principal rôle.

En raison, sans doute, du relâchement de leur doctrine, si tolérante pour les passions humaines, les Nyigmapas ont été longtemps et sont peut-être encore majorité au Tibet. Leurs nombreuses sous-sectes, séparées par des nuances insignifiantes de choix d'un Tantra ou d'un Terma spécial pour la direction de leur règle intérieure et d'une divinité tutélaire particulière, sont répandues par tout le territoire, de même que leurs monastères, dont quelques-uns jouissent d'une grande renommée, entre autres ceux de Samyé, métropole de la secte, de Morou, de Ramotch'é et de Karmakhya; ces trois derniers possédant des collèges pour l'étude des sciences occultes, astrologie, exorcisme, magie et divination.

Il convient cependant de reconnaître que tous les adeptes Nyigmapas n'approuvaient pas la doctrine licencieuse et dangereuse pour la morale publique des *Tertons*¹ ou inventeurs de traités cachés, et un certain nombre d'entre eux, s'inscrivant en faux contre la prétendue révélation de ces Termas, constituèrent sous le nom d'école *Sarma* un groupe indépendant qui, tout en conservant la tradition mystique et tântrique entrée dans les mœurs religieuses, s'imposa une stricte discipline physique et morale, l'observation rigoureuse des règles monastiques de célibat, d'abstinence, d'obéissance et de renoncement au monde, la pratique de la charité universelle et l'exercice de la méditation. A ce groupe appartiennent les sectes *Karmapa*, *Bhrikhoungpa*², *Dougpa*³ (cette dernière répandue surtout dans le sud du Tibet, au Boutan et à Sikkim), et les monastères importants de Mindoling⁴, Dordjédak⁵, Karthok,

1. *Gter-ton*.

2. Ou *Dikoungpa*.

3. *Brug-pa*.

4. *Smin-grol-gling*.

5. *Rdo-rje-brag*.

Khamtathag et Çitch'en-tsoqtch'en ¹, devenus chacun le siège d'une sous-secte indépendante ².

Secte Kargyoutpa. — Si la révolte de conscience qui aboutit à la constitution de l'école Sarma fut, comme on le croit, antérieure et par conséquent indépendante de la réforme d'Atiça et de Bromton, leurs prédications et leurs efforts ne furent cependant pas sans exercer une certaine influence sur les Nyigmapas et contribuèrent à former de nouveaux groupements mixtes ou demi-réformés qui ont rempli un rôle important dans l'histoire religieuse du Tibet et dont les deux plus considérables sont les sectes *Kargyoutpa* ³ et *Sakyapa* ⁴.

Parmi les disciples de Bromton se trouvait un religieux éminent, nommé *Marpa*, qui, resté malgré tout attaché aux doctrines des Nyigmapas dont la tolérance lui paraissait convenir particulièrement au tempérament tibétain, entreprit de corriger en les mélangeant la trop grande tendance des Nyigmapas aux pratiques mystiques et magiques et la sévérité excessive des Kádampas, et fonda vers la fin du xi^e siècle une secte mixte à laquelle il donna le nom de *Kargyoutpa* (ou de « ceux qui suivent plusieurs enseignements »), puissamment aidé dans cette œuvre par son principal disciple, *Mila-rapa* ⁵, qui fut aussi son successeur.

Cette secte prétend suivre une doctrine révélée par le Bouddha suprême *Dorjéltchang* ⁶ au sage indien Télopa et transmise à Marpa par le Pandit Nâro du monastère de Nâlanda. Sa doctrine, appelée *Mannyag* ou *Nâro-tch'orong* ⁷, comporte : l'exercice constant de la méditation sur

1. Çi-cén-rtsoqs-cén.

2. Sarat Chandra Dàs : *l. c.*, p. 123.

3. *Bkah-brgyud-pa*.

4. *Sa-skyapa*.

5. *Mi-la-ras-pa*.

6. *Rdo-rje-c'ang*, en sanscrit, Vajradhara.

7. *Nâ-ro-c'os-drug*.

la nature des Bouddhas et les moyens de l'acquérir, la charité, l'adoration de l'Adi-Bouddha ¹, le renoncement absolu au monde, la vie dans la solitude et de préférence dans un ermitage afin de restreindre l'action et le désir, l'observance rigoureuse des règles du Vinaya, l'étude de la métaphysique tântrique et de la philosophie selon l'école Mádhyamika, et la pratique du Yoga. Elle adresse particulièrement son culte au Yidam tutélaire *Demtchog* ², et à sa Çaktî *Dordjé-p'agmo* ³, et vénère comme principaux saints et patrons, Télopa, Náro, Marpa, Milarapa. Assez déchue aujourd'hui, elle a, paraît-il, eu un moment de très nombreux sectateurs et ses religieux ont joui d'un grand renom de science et de sainteté ⁴.

Secte Sakyapa — Une autre secte formée du mélange des doctrines Nyigmapa et Kádampa est celle que l'on nomme *Sakyapa* du nom du monastère de Sakya ⁵, où elle a pris naissance, édifié en 1071 par Kontcho-Gyelpo ⁶ dans la province de Tsang au sud-ouest de Tachilhounpo. Cette secte, fondée au commencement du douzième siècle par le fils ⁷ de Kontcho-Gyelpo, a joué un rôle considérable dans l'histoire religieuse et politique du Tibet par le grand savoir et les intrigues de ses moines, ses démêlés incessants avec ceux du monastère de Radeng et surtout par la suprématie qu'elle exerça pendant près de trois siècles sur les autres sectes tibétaines grâce à l'autorité spirituelle et temporelle dont elle fut investie ⁸, en la personne de ses supérieurs par

1. *Mkon-mc'og*.

2. *Sbde-mc'og*.

3. *Rdo-rje-p'ag-mo*, en sanscrit *Vajravarihi*, déesse à trois têtes dont une de laïc.

4. Sarat Chandra Dàs : *Buddhist schools in Tibet* (Jour. of the As. Soc. of Bengal, 1831, p. 127).

5. *Sa-skya* « Terre jaune ».

6. *Dkon-mc'og-rgyal-po*.

7. *Khon-dkon-mc'og-rgyal-po*.

8. En 1270.

l'empereur Khoubilhai, en reconnaissance de la prédiction de victoire que lui avait faite quelques années auparavant le célèbre Sakya Pandita P'agspa ¹. Son culte, presque entièrement emprunté à celui des Nyigmapas, s'adresse principalement aux Yidams tâtriques *Kyé-dordjé* ² et *Tchaknadordjé* ³, et au démon tutélaire *Dordjép'ourpa* ⁴. Ses grands saints sont Lougroub ⁵, Tchagpa-thogmed ⁶, et son fondateur Khonkon tcho-gyel po tenu pour une incarnation du Bodhisattva Mandjoucrî. Ses préceptes particuliers ont été rédigés en seize articles par le fameux Sakya Pandita : 1° Respecter les Bouddhas; 2° Pratiquer la véritable religion; 3° Respecter les savants; 4° Honorer ses parents; 5° Respecter les classes supérieures et les vieillards; 6° Etre bon de cœur et sincère envers ses amis; 7° Etre utile au prochain; 8° Pratiquer l'équité, l'impartialité, la justice et la droiture en toutes circonstances; 9° Regarder et imiter les hommes bons et parfaits; 10° Savoir comment jouir de la richesse; 11° Rendre un service que l'on a reçu précédemment; 12° Ne tromper ni sur la mesure ni sur les poids; 13° Etre en tout sans parti pris et sans jalousie ni envie; 14° Ne pas écouter la bouche (les avis) des femmes; 15° Etre affable en parlant et prudent dans ses discours; 16° Avoir des principes élevés et un esprit généreux.

Les Lamas Sakyapas ont compté parmi eux plusieurs hommes éminents entre autres le célèbre historien du bouddhisme, Târânâtha, et ont eu jadis une réputation, méritée dit-on, de science et de sainteté; mais actuellement on les accuse volontiers d'être peu stricts dans l'observance des règles de la discipline, peu sévères sur la morale et enclins

1. Il se nommait *K'undgah-rygal-mtson dpal-bzang-pa*.

2. *Kyé-rdo-rje*.

3. *P'yag-na-rdo-rje*, en sanscrit *Vajrapâni*.

4. *Rdo-rje-p'ur-pa*.

5. *Klu-sgrub*, Nâgârjuna.

6. *P'yags-pa t'ogs-med*, Aryasanga.

à l'ivrognerie. Leur règle autorise le mariage, et la dignité de Grand Lama ou supérieur général de la secte est héréditaire, de même du reste que les fonctions de supérieurs de la plupart de leurs monastères.

Les lamas Nyigmapas et des sectes issues de celle-ci sont généralement désignés sous le nom de « Lamas rouges », ou plus exactement « Chapeaux rouges », *Ça-mar*; en raison de la couleur de leur costume, sauf les Lamas Kâdampas qui portent le bonnet jaune, *Ça-ser*, de la secte orthodoxe Gélougpa.

4. SECTE GÉLOUGPA. — RÉFORME DE TSONGKHA. — Au moment même où la secte Sakyapa allait atteindre à l'apogée de la puissance, en 1355, un enfant miraculeux, incarnation du Bodhisattva Mandjouçrî ¹ ou peut-être même du Dhyâni-Bouddha Amitâbha, naquit dans le village de Tsongkha ² du district d'Amdo (Tibet oriental). Son père se nommait Louboumgé et sa mère Zhingzâ-âtch'o; lui-même reçut le nom de *Tsongkha-pa* « Homme de Tsongkha ». Son intelligence et sa vocation religieuse furent si précocement développées que le Lama Rolpa'i-dordje ³ jugea pouvoir lui donner à 3 ans l'initiation de novice ⁴, et qu'à 8 ans, après avoir reçu la visite et la bénédiction du Bodhisattva Tcha-knadordje ⁵ et du saint Atiça, la première ordination ⁶ lui fut conférée par un Lama nommé Tondoub-Rintch'en, qui changea son nom religieux de *Koungâ Nyingpo* ⁷ en celui de *Lozang-tagpa* ⁸. Suivant une tradition d'Amdo, accré-

1. Mañjuçr.

2. « Vallée des Oignons ».

3. De la secte Kâmapa.

4. *Dge-bsnyen*. Cette initiation ne se confère qu'à 15 ans minimum.

5. *P'yag-na-rdo-rje*, en sc. Vajrapâni.

6. Celle de *dGe-tsul* ou diacre, qui, régulièrement, ne peut être conférée avant 20 ans révolus.

7. *Kundgah-snying-po*.

8. *Blo-bzang-rtak-pa*, sc. Sumatikirti.

ditée par le P. Huc ¹ mais qu'aucun document ne justifie, il aurait reçu pendant sa jeunesse les leçons d'un religieux « venu d'Occident, à grand nez et aux yeux très brillants », qui pourrait être un missionnaire chrétien et probablement Nestorien. Malgré son peu de vraisemblance, à peu près tous



Tsongkhapa.

les auteurs subséquents ont reproduit cette légende, sous toutes réserves à la vérité ; mais, d'après un renseignement verbal du Khanpo-Lama Agouan Dordjé, Tsongkhapa n'aurait jamais eu d'autre maître que Rolpa'i Dordjé, qui était

1. Huc : *Souvenirs d'un voyage en Tartarie et au Thibet*, t. I.

un Tibétain du Lhasa. A 16 ans, possédant parfaitement les Soûtras canoniques et les Tantras, Tsongkhapa vint compléter son instruction dans les monastères de Sakya et de Dikoung et finalement à Lhasa, où il approfondit la doctrine Kâdampa sous la direction du Lama Tchoikyab-Zangpo ¹, sans compter les leçons que les grands saints de l'antiquité, Nâgârdjouna, Çrî-Saraha, Bromton, Bouton, etc., lui donnèrent en des apparitions miraculeuses à mesure qu'il étudiait leurs ouvrages. A 37 ans, ayant reçu l'ordination la plus haute et conquis le grade de Maître de la Loi, il était sur le point d'entreprendre un pèlerinage aux Lieux Saints et aux célèbres monastères de l'Inde, lorsque Mandjouçrî lui apparut en personne et l'exorta à demeurer au Tibet où il avait une œuvre utile et profitable à accomplir en rétablissant la véritable et pure doctrine du Bouddha, corrompue et deshonorée par les extravagances impies du Tântisme et la démoralisation de la Confrérie. Consacrant sa vie à cette grande œuvre, Tsongkhapa acquit bientôt un renom justifié de sainteté et de science qui lui attira de nombreux disciples malgré la sévérité rigoureuse de sa discipline, surtout en ce qui concernait le vœu de chasteté, et sa lutte impitoyable contre les pratiques de sorcellerie et les rites immoraux introduits dans le culte, pratiques et cérémonies qu'il fut du reste impuissant à détruire complètement tant elles étaient entrées dans les usages populaires, et qu'il dût se borner à restreindre dans les limites de la stricte décence.

A ses disciples, — qu'il ramena aux règles inflexibles des deux cents cinquante-trois articles du Vinaya, à la liturgie et aux traditions rituelles du Mahâyâna primitif, — il imposa un vêtement jaune ² rappelant par sa forme l'habit des Bichous indiens, afin de les distinguer des autres Lamas vêtus de rouge, et leur donna le nom de *Gélouppas* ³ « Observa-

1. *C'os-skyabs-bzangpo*.

2. De là leur nom de « Lamas jaunes » ou *Ça-ser* « chapeaux jaunes ».

3. *Dgé-tugs-pa*, appelée aussi *Galdanpa*.

teurs de la vertu ». En 1409, il fonda le monastère de Galdan ¹, métropole de sa secte, et successivement, à quelques années d'intervalle, ceux de Séra et de Dépoung ². Il mourut à Galdan en 1417 ou 1419 ³, à l'âge de soixante-trois ans,



Tsongkhapa.

légua le pontificat de la secte Gélougpa à son neveu et principal disciple, Gédoun-Groub ⁴. Son âme monta au ciel Touchita ⁵, où il trône avec Nâgârdjouna aux côtés du futur Bouddha Maitréya, ascension glorieuse dont on commémore le souvenir par la fête des Lampes, le 20 ou 25 octobre. Ses restes mortels sont conservés pieuse-

ment au monastère de Galdan où on les adore comme reliques et lui-même reçoit un culte de vénération sous le nom divin de *Jampal Nyingpo*. On lui attribue la paternité de nombreux traités et commentaires dont les quatre principaux, canoniques pour la secte Gélougpa, sont intitulés Bodhimour, Tarnim-mour, Altanarike et Lamrim ⁶.

1. *Dgah-ldan*.

2. *Hbras-spungs*.

3. Sarat Chandra Dâs donne la date de 1429, qui paraît tardive.

4. *Dge-ldun grub-pa*.

5. *Tusita*, résidence des Bodhisattvas.

6. Sarat Chandra Dâs, *Life and Legend of Tsong-Kha-pa* (Journ. of the As. Soc. of Bengal, 1882, p. 53 et suiv.).

Malgré sa grande renommée et sa situation prééminente, Tsongkhapa n'eut jamais, de son vivant, d'autre titre officiel que celui d'abbé de Galdan, que porta également Gédoun-Groub jusqu'à son élévation, en 1439, au rang de Grand Lama ou supérieur général de la secte. Le pontificat de ce dernier est marqué de deux faits importants : la fondation du monastère de Tachilhounpo ¹, en 1445, et l'institution du dogme de l'*Incarnation* des Grands Lamas de la secte Gélougpa, dont son successeur, Gédoun-Groub Gyétso ², né en 1475 ³, fut le premier bénéficiaire. Il semble toutefois, qu'il ne s'agissait à cette époque que de l'incarnation de l'esprit du premier Grand Lama et non de celle d'un dieu, et que cette fiction, dont les Gélougpa ont tiré si grand avantage, n'eut primitivement pour but que de créer pour ces éminents personnages une sorte d'hérédité spirituelle, à l'imitation de l'hérédité réelle pratiquée chez la secte rivale de Sakyapa, afin de renforcer l'autorité des supérieurs et de prévenir les intrigues inévitables des élections. Il est à remarquer cependant que le monastère de Galdan a conservé l'usage de l'élection de ses abbés.

A part l'adoption par les Grands Lamas du titre de *Gyé-tso* ⁴ et le transfert du siège pontifical du monastère de Galdan à celui de Dépoung, on ne relève aucun événement saillant pendant les pontificats de Gédoun-Groub Gyétso (1475-1543) et de ses deux successeurs immédiats Sodnam Gyétso ⁵ (1543-1589) et Yontan Gyétso ⁶ (1589-1617). Les historiens Tibétains constatent seulement la progression rapide et constante de la secte Gélougpa, qui allait prendre

1. *Bk'ra-çis-lhun-po*.

2. *Dge-l'dun-grub rgya-mts'o*.

3. C'est-à-dire l'année même de la mort du premier Gédoun-groub.

4. *Rgya-mts'o* « Océan de Majesté », en mongol, *Talé*, d'où la forme européenne *Dalai*.

5. *Bsod-rnamd-rgyamts'o*.

6. *Yon-bstan-rgyamts'o*.

un essort si considérable avec le cinquième de ces grands personnages. Celui-ci, Jé-Ngavang-Lozang-Thoubtan-Jig-smed-Gyéts'o¹ (1617-1682) mettant à profit les circonstances et jouant habilement de l'intérêt de la religion soi-disant menacée, sut armer contre le roi du Tibet les Mongols Kochots et se faire faire hommage du royaume par les vainqueurs, réunissant ainsi à son profit la souveraineté spirituelle et temporelle, restée intacte depuis lors, sous la protection de la Chine, entre les mains de ses successeurs, les Dalai-Lamas², et élevant du même coup la secte Gélougpa à l'état de religion non seulement dominante, mais gouvernante, d'une théocratie absolue. C'est à Ngavang Lozang qu'on attribue l'invention géniale de l'incarnation perpétuelle du Dhyâni-Bodhisattva *Tchanrésî*³ dans les Dalai-Lamas, qu'il étendit rétroactivement à ses quatre prédécesseurs, ainsi que la création de la dignité de *Pantchen Rinpotché*⁴, incarnation du Bouddha ODPAGMED⁵, instituée au profit de son ancien précepteur l'abbé de Gal-dan, Lozang tch'oikyi-gyelts'an⁶, dont il fit en même temps le pontife indépendant de Tachilhounpo.

Ainsi que nous l'avons vu précédemment, en créant la secte Gélougpa Tsongkapa s'était donné la double tâche de moraliser le clergé et la religion. Au dire des historiens de la secte il réussit à accomplir la première partie de son programme et ramena les religieux, de son vivant tout au moins, à la pureté rigide de la discipline telle que l'avait instituée le Bouddha ; il dut de plus leur inculquer une foi vive et une grande activité intellectuelle : théologie, dogmatique, phi-

1. Rje blo-bzang Ngag-dbangs t'ub-htan jigs-med rgya-mts'o.

2. Leur titre véritable est *Gyelwa-Rinpotché*, (*Rgyal-ba-rin-poc'e*).

3. *Sp'yan-ras-gjigs*, en sc, *Avalokiteçvara*, protecteur attitré du Tibet.

4. *Pan-c'en-rin-po c'e*.

5. *Amitâbha*, père spirituel d'*Avalokiteçvara*.

6. *Blo-bzang c'os-kyi rgyal-mts'an*.

losophie et métaphysique eurent une magnifique floraison dans les grands monastères de Galdan, de Dépoung, de Séra, de Tachilhounpo, etc., qui produisirent de nombreux maîtres experts en ces sciences et dont la renommée contribua puissamment à l'extension de la secte ¹. Jusqu'à nos jours, les religieux Géloungpas ont conservé une réputation de savoir que l'on dit méritée. Mais il fut moins heureux en ce qui concernait les pratiques de magie et de sorcellerie, auxquelles il dut faire une part plus large peut-être qu'il n'eut voulu, en se bornant à restreindre leur emploi et leur enseignement aux matières — formules, gestes cabalistiques et cérémonies — contenues dans la septième section du Kandjour appelée Gyout ², et revêtues de ce fait de la consécration canonique. Pour le reste des dogmes et des doctrines, les Géloungpas suivent assez exactement le canon du Mahâyâna primitif de l'Église du Nord, tel que la secte Kâdampa ³ l'avait reçu d'Atiça, éclairé et interprété aux lumières des différentes écoles philosophiques, Mâdhyamika, Prasanga, Svatantra-Mâdhyamika ⁴ et Yogâtchâra, par les commentaires de leurs docteurs. Ils ont cependant au point de vue de l'âme et du Nirvâna des doctrines, assez divergentes de celles des autres sectes, qu'il est intéressant de signaler.

Contrairement à la doctrine du Hinayâna, généralement adoptée par les écoles du Mahâyâna, les Géloungpas admettent l'existence de l'âme, sans toutefois concevoir celle-ci de la même manière que les philosophes et les religions de l'Europe. Ils la tiennent pour immortelle, ou plutôt douée d'une existence indéfinie, et peut-être même éternelle quant à son essence. Dans le principe cette âme est une *lumière*

1. Sarat Chandra Dàs : *Buddhist Schools in Tibet* (Jour of the As soc. of Bengal, 1881, p. 117).

2. *Rgyuul*, en sc. *Tantra*.

3. Aujourd'hui ralliée et constituant une sous-secte Géloungpa.

4. Cette école se rapproche assez du *Vêlânta*.

emprisonnée dans une enveloppe grossière (le corps animal ou humain) et douée d'une individualité distincte qui persiste, mais d'une façon restreinte, dans les transmigrations et lui permet de subir les conséquences bonnes ou mauvaises de son Karma. Au cours des transmigrations innombrables, l'enveloppe matérielle de l'âme s'use et diminue peu à peu d'épaisseur : elle arrive même à disparaître tout à fait ; alors l'homme devient Bouddha et entre dans le Nirvâna ¹.

Quant au Nirvâna, ce n'est ni le néant ni l'opposé du néant. On peut d'autant moins le définir que sa nature diffère selon le degré de capacité intellectuelle de celui qui en cherche la définition, de même qu'il y a trois voies pour y parvenir : celle des êtres inférieurs, des êtres moyens et des êtres supérieurs. Pour les êtres inférieurs, le Nirvâna est un *repos-néant*, Pour l'être supérieur, c'est parvenir à l'état de Bouddha parfait. Dans le Nirvâna l'individualité de l'être se fond dans une sorte de confluence ; comme Çâkyamouni lui-même, il se confond avec les autres Bouddhas. Cependant sa personnalité n'est pas totalement détruite ; car s'il n'a pas la possibilité d'apparaître de nouveau dans le monde sous une forme perceptible par les sens, il peut se manifester spirituellement à ceux qui ont la foi. Alors c'est en eux-mêmes qu'ils le voient ².

Les Gélougpas adorent toutes les divinités du panthéon tibétain ; toutefois ils vouent un culte tout particulier, comme patrons tutélaires de leur secte, au Bouddha suprême Dord-jétchang ³, au Bouddha futur Maitréya, inspireur de leur doctrine, aux Yidams Dordjé-jig-je ⁴, Demtch'og ⁵ et Sang-

1. Comparer à la théorie du Purusa et de la Prâkriti de l'école Sâṅkhya.

2. Ces explications m'ont été données verbalement par le Khanpo-Lama Agouan Dordjé.

3. *Rdo-rje-c'ang*.

4. *Rdor-je-hjigs-rje*, en sc. *Vajrabhairava*.

5. *Dem-mc'og*, en sc. *Samvara*.

du¹, et au génie démoniaque, ou Gonpo, Tamdin². Les cérémonies consacrées aux trois derniers ont un caractère magique et sont accompagnées de rites tâtriques³.

1. En sc. *Guhya-Kāla*.

2. *Rta-mgrin*, en sc. *Hayagrīva*.

3. L. A. Waddell : *Lamaism*, p. 61.

CHAPITRE VII

Panthéon tibétain.

1. Classement des divinités tibétaines. — 2. *Sangs-rgyas*, Bouddhas. —
3. *Yi-dam*, dieux tutélaires. — 4. *Byang-c'ub sems-dpah*, Bodhisattvas. —
5. *Lamas*, saints. — 6. *Dakkinis*, déesses tutélaires. — 7. *C'os-skyong* ou *Drag-gced*, dieux protecteurs de la Loi. — 8. *Yul-lha*, dieux terrestres. —
9. *Sa-bdag*, dieux locaux. — 10. Démons.

1. CLASSEMENT DES DIVINITÉS TIBÉTAINES. — Dans son ensemble, le Panthéon tibétain paraît être identique à celui du Mahâyâna, tel qu'on le trouve au Népal, en Chine et au Japon; mais en l'étudiant de près on s'aperçoit qu'il présente de notables différences avec ceux de ces contrées, différences provenant non seulement de l'adjonction d'un certain nombre de divinités locales, mais encore et surtout du rang, de la puissance, des fonctions et des formes qu'il attribue aux divers personnages divins. De plus, chaque secte, même chaque famille, vouant un culte spécial à certaines divinités particulières, leur donne naturellement le pas sur d'autres, souvent considérées comme supérieures, et de ce fait résulte une grande incertitude quant à la place que doivent occuper les divers groupes et à celle des dieux dans ces groupes, sans compter qu'un même personnage figure fréquemment, sous son même nom additionné parfois d'un qualificatif, dans plusieurs groupes et avec des fonctions plus ou moins différentes. En présence de cette difficulté, nous avons pris le parti de classer et décrire le Pan-

théon tibétain d'après les données de la secte, dite orthodoxe, des Gélougpas ¹.

Cette secte — fondée, comme nous l'avons vu, par Tsongkha-pa — répartit le monde divin en neuf groupes : *Sangs-rgyas* « Bouddhas », *Yi-dam* « Tutélaires », *Lhag-lha* « supérieurs aux dieux », *Byang-tch'oub-sem-pa* « Bodhisattvas », *Nyang-dan* « Arhats ou Saints », *Mkhá-gro-ma* « Dákkinis », *Tch'os-skyong* « Dharmapâlas ou Protecteurs de la Loi », *Yul-lha* « Dévas, dieux terrestres », et *Sa-bdag* « dieux locaux ou du sol ».

2. SANGS-RGYAS ² OU BOUDDHAS. — C'est la classe des êtres supérieurs et parfaits par excellence, résidant dans le Nirvâna, présidés par *Dordjéchang* ³ (Vajradhara). l'Adi-Bouddha du Bouddhisme indien, Bouddha éternel, infini, tout puissant, omniscient, essence de toute intelligence, de toute science, de toute lumière et de toute vie, mais non créateur; être abstrait imité du Brahma, Paramâtmán et Svayambhou, âme universelle des brâhmanes, sans qu'il soit établi positivement qu'il en remplisse le rôle. Il se confond assez souvent avec *Dordjésem-pa* ⁴ (Vajrasattva), bien qu'il semble que ce sont deux êtres distincts, le premier exclusivement méditatif, le second d'une nature active. On les représente tous deux assis, les jambes croisées, dans l'attitude de la méditation imperturbable ⁵, parés de riches bijoux, et coiffés d'une couronne à cinq fleurons.

1. D'après les renseignements du Tsanit Khanpo-Lama Agouan Dordji. Nous nous sommes aidés des excellents ouvrages de M. M. E. Schlagintweit (*Le Bouddhisme au Tibet*), L. A. Waddell (*Lamaïsm*), E. Pander (*Das Pantheon des Tsangtcha Hutuktu*), Grünwedel (*Mythologie du Bouddhisme au Tibet et en Mongolie*) et S. d'Oldenbourg (*Les Trois cents Bouddhas*).

2. Se prononce *Sangyé*.

3. *Rdo-rje c'ang*.

4. *Rdo-rje sems-dpah*.

5. *Rdo-rje-skyil-dkrung*. C'est du reste l'attitude habituelle des Bouddhas.

Dordjéchang fait le geste de perfection ¹, (les index et les pouces des deux mains réunis et élevés à la hauteur de la poitrine), tandis que Dordjesempa a les mains croisées sur la poitrine et tient la foudre ² et la sonnette sacrée ³. Il est à remarquer que plusieurs sectes, entre autres la secte orthodoxe des Gélougpas, ne reconnaissent pas la supériorité de Dordjéchang ni de Dordje Sempa et en font simplement des Bodhisattvas célestes, émanations d'Akchobhya. Dans ce cas le rang suprême est attribué à Vairocana ⁴.

Cette classe se divise en cinq groupes ou sous-classes :

1° *Rgyal-ba Rigs-nga* ⁵ « Jinas ou Dhyâni-Bouddhas ».

Ce sont cinq personnages abstraits, éternels, continuellement plongés dans la méditation, représentant les vertus, intelligences et forces de Dordjéchang, de qui ils émanent, protecteurs des cinq points cardinaux (zénith, est, sud, ouest, nord), personnifications des cinq éléments (éther, air, feu, eau, terre) et probablement aussi des cinq sens. Ils ne sont pas créateurs, n'interviennent ni dans les phénomènes matériels ni dans les affaires du monde, mais président à la protection et à l'expansion de la religion bouddhique, et par une émanation de leur essence procréent chacun un fils spirituel, Dhyâni-Bodhisattva, chargé de veiller activement sur l'univers, en même temps que par le rayonnement de leur intelligence ils inspirent, encouragent et soutiennent les saints qui aspirent à atteindre l'état sublime de Bouddha. On a donc ainsi cinq Trinités ou Triades composées, chacune, d'un Dhyâni-Bouddha, d'un Dhyâni-Bodhisattva, et d'un Mânouchi-Bouddha ou Bouddha humain. Ces cinq Dhyâni-Bouddhas se nomment : *Rnam-par-snaŋg-mzad* (Vairocana), *Mi-bskyod-dpah* (Akchobhya),

1. *Byang-c'ub-m'cog*.

2. *Rdo-rje, Vajra*.

3. *Dril-bu*.

4. *Vairocana*.

5. Se prononce *Gyelba Rignga*.

Rin-hbyung (Ratna-Sambhava), *Od-dpag-med* (Amitâbha), *Don-hgrub* (Amoghasiddhi). Par un phénomène d'autant plus intéressant à constater qu'il est, croyons-nous, plus rare, ils prennent trois formes différentes (naturelle, mystique et tâttrique) suivant les rôles qu'on leur fait jouer.



Rnam-par-snang-mzad (Vairochana).

Dans leur forme naturelle, ils ressemblent à tous les autres Bouddhas ¹, et ne se reconnaissent qu'à leurs gestes ² et aux attributs qu'on leur prête parfois : ainsi

1. Le type des Bouddhas est unique parce qu'ils n'ont qu'une seule et même nature.

2. *P'yag-ryya*, en sanscrit *Mudrâ*.

Vairochana ¹ fait le geste de « tourner la Roue de la Loi ² » (l'index de la main droite touchant les doigts de la main gauche); Akchobhya, le geste de « Prise à témoignage ³ » (la main droite pendante reposant sur le genou droit); Ratna-Sambhava, le geste de charité ⁴ (le bras droit étendu et la main ouverte dirigée vers la terre, comme pour attirer à lui les êtres); Amitâbha, le geste de « Méditation ⁵ »



Od-dpag-med.



Don-yod hgroub-pa.

(les deux mains reposant l'une sur l'autre, les paumes en dessus), Amogha-Siddhi, celui « d'intrépidité ⁶ » (le bras levé, la main présentée ouverte, les doigts dirigés en haut).

Sous leur forme mystique, on leur donne une couronne à

1. Pour plus de facilité nous désignerons désormais les *Rigs-Inga* par leurs noms sanscrits.

2. *C'os-hk'or-bsk'or*; sc. *Dharmacakra*.

3. *Sa-ngon*. Ce fut le geste de Çâkyamouni lorsqu'il appela la déesse de la terre à témoigner contre Mâra.

4. *Mc'og-sbyin*.

5. *Mnyam-bs'ag*.

6. *C'os-hc'ad*.

cinq fleurons, on les pare de colliers, de ceintures et de bracelets précieux, ornements qui les font ressembler au type courant des Bodhisattvas. Sous cet aspect, deux d'entre eux, Akchobhya et Amitâbha, changent de nom, le premier prenant celui de *P'yag-na-rdor*¹ et le second de *Ts'e-dpag-med*². Ce dernier change aussi de fonction, et de « Lumière infinie » devient « Vie infinie ».

Enfin, dans leur forme tâttrique, on les accouple à une déesse³ qu'ils tiennent étroitement embrassée, et souvent on multiplie leurs bras qu'on charge d'armes et d'attributs magiques ;

2° *Sangs-rgyas-dpah-boh-hduns*, « Sept Bouddhas du passé ». Ce groupe, qu'on nomme aussi *De-bz'in-gc'egs-pa* « Tathâgatas », se compose de Çâkyamouni et des six Bouddhas humains qui l'ont précédé sur la terre. Eux aussi ne se distinguent les uns des autres que par leurs gestes. Ce sont : *Rnam-gzigs* (Vipaçyin), faisant les gestes simultanés de témoignage et d'imperturbabilité ; *Gtsug-tor-can* (Çikhin), charité et imperturbabilité ; *T'am-c'ad-skyob* (Viçvabhû), méditation, *K'or-va-hjigs* (Krakoutchanda), protection et imperturbabilité ; *Gser-l'ub-pa* (Kanakamouni), prédication et imperturbabilité ; *Od-srungs* (Kâçyapa), charité et résolution ; *Çà-hya-l'ub-pa* (Çâkyamouni), prédication et imperturbabilité. Comme les Dhyâni, ces sept Bouddhas peuvent recevoir occasionnellement les formes mystiques et surtout tâttriques quand ils remplis-



Tsê-dpag-med.

1. Se prononce *Tchakdor*.

2. Amitâyus.

3. *Yum* « Mère », la *Çakti* du tantrisme hindou.

sent les fonctions de divinité tutélaire d'un monastère, d'une tribu ou d'une famille.

3° *Ltung-bçags-Kyi-sangs-rgyas-so-lnga*, « Trente-cinq Bouddhas de confession », personnages divins auxquels on



Çäkya-thub-pa.

s'adresse pour obtenir la rémission ou tout au moins l'atténuation des péchés. Parmi eux figurent les cinq Dhyâni-Bouddhas, les sept Bouddhas du passé, les cinq Bouddhas médecins, accompagnés de dix-huit autres Bouddhas qui paraissent personnifier des abstractions¹. On les invoque fréquemment et on leur voue un culte fervent en raison de leurs fonctions de rédempteurs et de sauveurs.

4° *Sman-bla-bde-gçegs-brgyad* « Tathâgatas médecins ». Ce groupe se compose de huit Bouddhas y compris Çâkyamouni, comme président, qui occupe toujours la place centrale quand on les représente ensemble. Sauf le plus important d'entre eux, *Be-du-ryai Od-Kyi-rgyal-po*, qui tient un vase d'*amrita* (ambrosie) et un fruit ou une plante médicinale, ils ne se distinguent les uns des autres que par leurs gestes et la couleur spéciale dont on peint chacun d'eux. Bédourya est bleu indigo, trois autres sont rouges, un jaune, un jaune pâle et un autre jaune rougeâtre. C'est à eux que l'on s'adresse pour obtenir la guérison des maladies du corps aussi bien que de l'âme.

1. Voir leur liste dans le *Bouddhisme au Tibet* d'Émile Schlagintwait, p. 79.

5° Enfin se présente un dernier groupe qui, sous le simple nom de *Sangs-rgyas* « Bouddhas », renferme mille Bouddhas imaginaires censés vivre ou avoir vécu dans les « trois mille grands milliers de mondes » qui constituent l'univers. Parmi eux figurent les plus vénérés des Pratyéka-Bouddhas la plupart du temps cités anonymement dans les écritures bouddhiques.

3. YI-DAM, « Protecteurs, Dieux tutélaires ». — Nous nous trouvons ici en présence de la plus fantastique imagination de la théologie bouddhique, issue de l'introduction dans cette religion du tantrisme hindou.

On sait que pour les Indiens la perfection absolue, qualité inhérente à l'idée de Dieu, comporte l'absence de toute passion, de tout désir, de tout mouvement, en un mot l'inaction absolue. Les actes attribués aux dieux de tous ordres constituent évidemment une contradiction flagrante avec ce principe. Un dieu agissant comme créateur ou préservateur n'est plus un dieu puisque ces actes supposent la passion, c'est-à-dire le désir d'agir, et le mouvement pour accomplir l'objet de ce désir. Pour mettre d'accord cette conception de la perfection divine et les actes prêtés aux dieux par la légende mythologique, le brâhmanisme mystique a inventé un doublement du dieu, considéré primitivement comme androgyne, en une personnalité purement méditative et inerte, qui est le dieu proprement dit, et une personnalité agissante qui est son énergie active. A la première ils ont donné la forme masculine, à la seconde la forme féminine. Cette dernière est la déesse, ou Çaktî, compagne de tous les dieux. Sous l'influence du brâhmanisme mystique et du tantrisme, ces conceptions se sont introduites dans le Bouddhisme vers le v^e siècle de notre ère et ont été appliquées non seulement aux dieux, serviteurs actifs des Bouddhas, mais encore aux Bouddhas eux-mêmes et on en est venu à les considérer sinon comme des créateurs, du moins comme

des causes efficientes de la création. Ne pouvant raisonnablement attribuer l'action à ces abstractions, on leur a cependant donné une force d'énergie agissante, c'est-à-dire une Çaktî, une épouse représentant cette énergie, et les résultats de l'action de cette énergie ont été assimilés, suivant une idée très répandue chez les peuples primitifs, à ceux de l'acte de génération. Le Bouddha source et essence de tout est ainsi devenu un générateur, et c'est même à ce titre qu'il est considéré comme devant s'intéresser aux créatures engendrées par lui, et avant tout les protéger contre les démons, la grande et perpétuelle terreur des Tibétains.

Dans toutes les représentations plastiques ou peintes, ce qui caractérise nettement le Yi-dam, c'est la Youm qu'il tient étroitement enlacée dans ses bras, et c'est à cause de ce caractère invariable que l'on est, en quelque sorte, obligé de réunir dans un même groupe des divinités très dissemblables de rang et de puissance qui devraient normalement appartenir à plusieurs classes distinctes.



Dpal-hk'or-lo Sdom-pa.

Les Yi-dams du rang le plus élevé sont les manifestations tăntriques des Dhyâni-Bouddhas, de quelques Bouddhas et de quelques Bodhisattvas. Sauf

l'adjonction de la Youm, ils conservent dans ce rôle la figure que leur donne la tradition hiératique; il n'y a d'exception que pour quelques Yi-dams-Bodhisattvas qui revêtent pour la circonstance des traits et des expressions terribles, propres, à ce que l'on suppose, à remplir d'effroi les démons qu'ils ont à combattre. En général, ces personnages sublimes sont représentés assis, pour marquer

le calme éternel dont ils ne se départissent jamais; seuls les Bodhisattvas les plus actifs sont figurés debout : le Bodhisatta Yi-dam Tchakdor ¹, manifestation tantrique de Vadjrapâni peut être considéré comme le type le plus caractéristique de cette série.

On le représente, en effet, avec un visage effroyablement grimaçant, des yeux fulgurants de colère, une large bouche armée de longues dents, une chevelure de flammes, tenant un crâne humain dans sa main gauche, tandis que la droite brandit un dordje (foudre), et foulant sous ses pieds les cadavres de ses ennemis vaincus. A sa seule



Tchakdor.

vue, on comprend que Tchakdor est le plus impitoyable adversaire et destructeur des démons. Bien que Vajrapâni soit une forme d'Indra ou de Vichnou, la légende qui explique la raison de la haine particulière qu'il porte aux démons est en partie empruntée au mythe de Çiva. Lorsque, dit-elle, les dieux eurent bu l'amrita (ambrosie) produite par le barattement de l'Océan, ils confièrent à la garde de Vadjrapâni le vase contenant le reste de la précieuse liqueur d'immortalité; mais profitant d'un moment d'inadvertance du gardien, le démon Rahou ² but tout ce qui restait dans le vase et le remplaça par un liquide innommable dont les exhalaisons eussent certainement empoisonné le monde. Pour éviter ce danger et punir Vadjrapâni de sa négligence, les dieux le condamnèrent à boire l'épouvantable liquide, et, par l'effet du poison, de doré

1. P'yag-rdor.

2. Démon de l'éclipse.

qu'il était le teint de Vadrâpani devint complètement noir, mésaventure que celui-ci ne pardonnera jamais à la race des démons.

Les Yi-dams supérieurs ne sont pas nombreux. La grande majorité des êtres de ce groupe est constituée par



Jigs-byed ou Yamântaka.

de multiples transformations des dieux de l'Hindouisme, principalement des nombreuses formes de Çiva, introduites dans le Bouddhisme à titre de divinités secondaires, mais à peu près inconnues aux bouddhistes du Sud. Ce sont eux généralement qui sont les patrons tutélaires des sectes, des monastères, des simples familles et, dans ce dernier cas, ils ont aussi la charge de la protection des troupeaux et de

la récolte. C'est chez eux surtout que l'on trouve les visages les plus effroyables, que l'imagination des moines et du peuple se donne libre carrière pour les doter de bras en grand nombre, de têtes d'animaux, les armer de tous les instruments guerriers connus, parmi lesquels figurent toujours le fameux *dordje* ou vajra qui représente la foudre, et le *dril-bu*, sonnette sacrée dont le tintement met en fuite les démons éperdus ; ils portent aussi dans une de leurs mains le *t'od-k'rag* (Kapala) crâne humain dans lequel ils boivent le sang de leurs ennemis et qui sert dans les temples aux offrandes et aux libations du sang des victimes et de boissons fermentées ¹. Les *Youms* de ces Yidams ont le plus souvent des visages agréables, mais quelquefois pourtant des traits démoniaques ou plusieurs têtes, et d'ordinaire de nombreux bras aux mains chargées d'armes et de l'inévitable *t'od-k'rag*.

4. BYANG-C'UB-SEMS-DPAH OU BODHISATTVAS. — Si nous nous en tenons au sens qu'il a dans le Bouddhisme orthodoxe primitif, le terme de *Bodhisattva* ² désigne un être parfait, ayant acquis dans de nombreuses existences des mérites prodigieux auxquels il renonce pour les appliquer par compassion et amour au salut des autres êtres ³, fait un vœu en vue de parvenir à la Bodhi, et devant devenir Bouddha dans une existence mondiale future. C'est en effet le titre que Çâkyamouni porte dans le ciel Touchita et sur la terre jusqu'au moment où il devient Bouddha ; c'est aussi celui dont il sacre Maitréya, son successeur, avant de s'incarner pour la dernière fois. Il semble donc, qu'en ce

1. Il ne faut pas oublier que le meurtre d'êtres vivants et l'usage des alcools est formellement interdit par le Bouddhisme orthodoxe, à plus forte raison le proscrit-il dans les cérémonies du culte. Ces pratiques appartiennent au Çivaïsme tântrique.

2. Celui qui possède les qualités ou l'essence de Bodhi.

3. La reversibilité des mérites est un dogme du Bouddhisme.

temps, il n'y avait qu'un Bodhisattva dans le ciel, comme il n'y avait qu'un Bouddha sur la terre. Mais le Mahâyâna, en multipliant le nombre des Bouddhas, a aussi multiplié à l'infini celui des Bodhisattvas, appliquant ce titre vénérable à des personnifications abstraites d'intelligences, de vertus, de forces, de phénomènes, d'idées, en même temps qu'à tous les saints que leurs mérites réels ou supposés lui semblaient désigner comme devant un jour parvenir à l'état sublime du Bouddha. Nous ne devons donc pas nous étonner de trouver dans ce groupe des personnages de nature et d'origine très différentes.

Tout d'abord ce sont les *Dhyâni-Bodhisattvas*, fils spirituels ou émanations des cinq Dhyâni-Bouddhas, personnifiant leurs énergies actives (au même titre à peu près que les *Youms* du Bouddhisme tântrique) et nommés *Kun-tu bzang-po* (Samantabhadra), *P'yag-rdor* (Vajrapâni), *P'yag-rin-c'en* (Ratnapâni), *Spyan-ras-gzigs*¹ (Avalokiteçvara ou Padmapâni) et *P'yag-na-ts'og* (Viçvapâni). Trois d'entre eux ne sont guère que des divinités nominales, encore que très priées; le second et le quatrième seuls, (ce dernier surtout) remplissent un rôle très important aussi bien dans la légende religieuse que dans la tradition populaire.

Vajrapâni, nous l'avons déjà vu, est l'ennemi irréconciliable des démons, surtout dans sa forme tântrique de Tcha-kdor, et jouit à ce titre d'un culte très fervent, mais plus de propitiation (peut-être à cause de l'allure démoniaque de sa forme tântrique) que de véritable adoration, si nous entendons par là un sentiment de reconnaissance et d'amour.

Par contre Avalokiteçvara², ou Padmapâni³, est par excellence, l'être aimé, vénéré, adoré, imploré dans toutes circonstances, de préférence même aux plus grands Boud-

1. Se prononce *Tchanrésî*.

2. Le Seigneur qui regarde d'en haut, ou de loin.

3. Qui a des mains de lotus, ou tient des lotus dans ses mains.

dhas, y compris son père spirituel Amitâbha lui-même. Il faut se souvenir, en effet, que les Bouddhas, incapables de se réincarner, plongés dans la béatitude du Nirvâna, ne peuvent plus intervenir dans les affaires des hommes; tout au plus ont-ils la possibilité d'inspirer et de soutenir les saints qui se sont voués au salut des êtres. Ce sont en quelque sorte



Padmapâni.

des dieux morts tandis que les Bodhisattvas sont des dieux vivants, actifs, pleins d'amour pour les êtres, toujours prêts à venir au secours du malheureux qui les implore avec foi. De multiples raisons expliquent la dévotion toute particulière dont jouit Avalokiteçvara. D'abord il a présidé à la formation de l'univers actuel et a la charge de le protéger contre les entreprises des démons et d'y développer l'action bienfaisante de la Bonne Loi. Ensuite il personnifie au

suprême degré la charité, la compassion, l'amour du prochain ; plus que tout autre il est secourable et dans son inépuisable bonté s'est manifesté et se manifeste encore dans le monde par incarnations ou apparitions toutes les fois qu'il y a quelque danger à écarter, quelque méfait des démons à réparer, quelque malheureux à sauver. Enfin, il préside, assis à la droite de son père Amitâbha, au paradis de Soukhâvatî dont il ouvre les portes à tous ceux qui l'invoquent avec dévotion, amour et confiance.

En raison de ses multiples fonctions de protecteur et de sauveur (on pourrait presque dire de rédempteur, si l'idée de rédemption par intervention divine n'était en contradiction avec le dogme bouddhique de la responsabilité personnelle



Tchanrésî.

et de la conséquence fatale des actes), et aussi en souvenir de ses incarnations répétées, Avatokiteçvara revêt, suivant le rôle qu'on lui attribue, des formes très diverses correspondant à ses trente-trois incarnations ou manifestations principales. Le plus souvent, on le représente, assis ou debout ¹, sous les traits d'un beau jeune homme d'environ dix-huit à vingt ans, au teint blanc ou doré, coiffé d'une couronne à cinq fleurons, richement vêtu et paré d'ornements précieux, tenant un lotus en bouton ou épanoui et un vase

d'amrita. Quelquefois aussi, mais très rarement au Tibet, on lui donne l'aspect féminin. D'autres fois encore il a plusieurs têtes et de nombreux bras. La plus célèbre de ses images est celle qui le représente avec onze têtes, disposées en pyramide, et vingt-deux bras (c'est particulièrement sous cette forme qu'il est le patron attitré du Tibet), anomalie

1. Cette dernière attitude marque l'activité ou l'action.

qu'explique ainsi une curieuse légende rapportée par le *Mani Kamboum* : — Avalokiteçvara naquit un jour d'un rayon de lumière rouge issu de l'œil droit d'Amitâbha méditant profondément sur les moyens de sauver le monde. A peine né, l'Etre parfait, dont la charité est l'essence, constata avec une profonde douleur que les enfers étaient pleins de misérables créatures expiant leurs fautes dans d'atroces tourments, et fit vœu de les délivrer toutes par le mérite et la puissance de sa méditation. Ainsi fut fait. Mais hélas, il s'aperçut que les enfers, vidés pour un instant, s'emplissaient de nouveau d'une foule toujours croissante de pécheurs. Avalokiteçvara ne put supporter ce désolant spectacle et soudain sa tête se rompit en mille morceaux. Amitâbha s'empessa bien de réparer ce désastre, mais si grande que fut son habileté il ne put parvenir à réunir les mille morceaux en une seule tête et se vit obligé d'en faire onze. Pour consoler son fils de son impuissance à accomplir son vœu charitable, il lui promit qu'un jour viendrait, à la fin des temps, où le péché disparaîtrait du monde, où tous les êtres goûteraient enfin la béatitude du Nirvâna.

Dans son culte mystique et tântrique, on donne pour Çaktî, ou compagne, à Avalokiteçvara la déesse *Dolma* ¹, forme bienveillante de la Kâlî çivaïte désignée dans l'Inde sous le nom de Târâ, la sauveuse. Outre cet emploi spécial, Târâ fait partie du groupe des Bodhisattvas célestes parmi lesquels elle occupe une place considérable avec ses vingt-et-une transformations, toutes objets d'un culte très fervent, car contrairement à l'opinion des casuistes hinayânistes qui refusent aux femmes la capacité de parvenir au salut, les mahâyânistes font une large place à l'élément féminin dans les diverses classes de leur panthéon.

Au dessous des Dhyâni-Bodhisattvas évolue la classe nombreuse des êtres appelés Bodhisattvas, c'est-à-dire

1. *Sgrol-ma*.

Aspirants-Bouddhas, les uns purement imaginaires, personifications de vertus, ou même de livres, les autres ayant vécu, ou du moins passant pour tels, saints personnages béatifiés, dont quelques-uns peuvent être considérés comme ayant eu une existence historique : par exemple le roi Srong-tsan Gampo et ses deux femmes, tenues pour des incarnations de Târâ, sous les noms de Târâ blanche (*Sgrol-ma dkar-po*) et de Târâ verte (*Sgrol-ma-ljangs-ku*).



Sgrol-ma Dkar-po.



Jam-yang.

A la tête de ces Bodhisattvas, et occupant une place si considérable qu'on le range souvent à côté des Dhyâni-Bodhisattvas, se trouve un personnage énigmatique quant à son origine, appelé *Hjam-pai dbyangs-pa* ¹ (Mandjouçri) qui personnifie la science transcendante ou sagesse bouddhique. Ce Bodhisattva sublime se reconnaît aisément au glaive flamboyant ² qu'il porte dans sa main droite et au

1. Se prononce Jam-yang.

2. Appelé « Sabre de grande intelligence » ; il sert à « couper les ténèbres de l'ignorance ».

livre qui figure à sa gauche supporté par une tige de lotus. Jam-yang est toujours assis sur un lotus, ou bien sur un lion reposant lui-même sur le lotus.

Parmi les plus importants des Bodhisattvas, il faut signaler en première ligne *Byams-pa*¹ (Maitréya), le Bouddha



Jam-pa.

futur, — qui se distingue des autres personnages du même groupe par le fait qu'on le représente assis à l'européenne, c'est-à-dire les jambes pendantes; — les vingt-et-une Târâs, sauveuses et compatissantes, Çaktis d'Avalokiteçvara; enfin le Bodhisattva féminin *Od-zer tchan-ma*, plus communément connu sous le nom de *Rdo-rje P'ag mo*, qui passe pour s'incarner à perpétuité en la personne de l'Abbesse du

1. Se prononce *Champa* ou *Jampa*.

monastère de Palti, et se reconnaît à ses trois têtes, dont une de truie.



Rdo-rje P'ag-mo.

On peut dire d'une façon générale, que les Bodhisatvas sont les intermédiaires et les intercesseurs entre les Bouddhas et les hommes.

5. LAMAS. — Le nom seul de Lama ¹, par lequel les Tibétains traduisent le sanscrit *Guru*, « Directeur, Maître spirituel, Initiateur », indiquent la nature et l'origine des personnages de cette classe de divinités. Ce sont, en effet, ce que nous pourrions appeler les *Pères* de l'Eglise bouddhique, c'est-à-dire les Saints, disciples directs du Bouddha, patriarches qui lui ont succédé dans la tâche ardue et délicate de présider aux destinées de la religion, théologiens

1. *Bla-ma*.

faisant autorité, fondateurs de Sectes et de Monastères de l'Eglise tibétaine. Suivant la croyance générale, ils ont acquis le Nirvâna relatif, celui dont le saint peut jouir déjà pendant son existence terrestre, mais qui, n'entraînant pas comme le Parinirvâna l'impossibilité de reparaître sur la terre ou dans l'univers, leur laisse la faculté de s'intéresser directement aux progrès de la religion et même aux choses du monde, de diriger et protéger les êtres dans leur marche pénible sur le chemin du salut, voire même au besoin de se réincarner afin de combattre quelque schisme ou hérésie dangereuse et remettre dans la bonne voie les égarés entraînés par de fausses doctrines. Ici aussi nous rencontrons une classification ou hiérarchie basée sur les mérites et la puissance qu'on attribue à ces saints personnages, à la tête desquels, bien entendu, on place Çâkyamouni, le Saint et le Guru par excellence.

Au premier rang figurent douze personnages dénommés *Groub-tchen* ¹ « sorciers », entièrement imaginaires, à ce qu'il semble, et imités des Richis védiques, qui passent pour avoir acquis sainteté et puissance surnaturelle au moyen d'austérités, de mortifications corporelles et surtout par des pratiques magiques. Ce sont les patrons des adeptes de la Sorcellerie. Ensuite viennent les seize Arhats ou grands disciples du Bouddha, les dix-huit Sthâvîras patriarches successeurs du Bouddha ou chefs des premières sectes, les Pandits indiens et tibétains qui ont introduit, propagé ou restauré le Bouddhisme au Tibet, les fondateurs des écoles philosophiques, sectes religieuses et grands monastères du Tibet et de la Mongolie, et enfin toute la série de hauts dignitaires tenus pour être des incarnations perpétuelles de Bouddhas, Bodhisattvas, saints ou dieux, et que l'on nomme pour cette raison « Bouddhas vivants » ou « Bouddhas incarnés ».

1. *Grub-c'en*.

En tête de ce groupe, si nous suivons les données de la secte orthodoxe des Gélougpas, nous trouvons naturellement Tsong-Kha-pa, fondateur de la secte et restaurateur de la pureté de la doctrine ¹, et la succession des Dalai-lamas à partir de Gedoun-Groub, neveu et successeur de Tsong-kha-pa jusqu'au Dalai-lama actuel, ainsi que celle un peu plus récente des Pantchen Rinpotchés de Tachilhounpo. Toutefois les autres sectes, indépendantes de l'autorité du Dalai-lama, les mettent à leur place chronologique, bien entendu après leurs propres fondateurs.

Chronologiquement, la série commence par Nâgârjuna et son disciple Arya-déva, fondateur et propagateur du système Mahâyâna dans l'Inde, Padma Sambhava et Çanta-Râkchita, introducteurs du Mahâyâna mystique au Tibet, Atiça, son réformateur, et Bromton, fondateur de la secte Kadampa, pour se continuer par le Saskya Pandita (xiii^e siècle), premier possesseur du pouvoir temporel au Tibet, Tsong-kha-pa, les Dalai-Lamas, les Pantchen Rinpotchés, les Houtouktous et les Khoubilgans, supérieurs de Monastères réputés incarnations de diverses divinités ou de saints vénérés.

6. DÂKKINIS. — Ainsi que nous avons déjà eu l'occasion de le constater, le Bouddhisme Mahâyâna, et ses branches tibétaines en particulier, ont emprunté la plus grande partie de leurs divinités inférieures au Çivaïsme et surtout au Çivaïsme tântrique qui fait prédominer le culte des Çaktis de Çiva sur celui de ce dieu lui-même; nous ne devons donc pas nous étonner que les Tibétains donnent le pas aux Dâkkinis sur les dieux masculins. Les Dâkkinis, en effet, représentent aussi exactement que possible comme aspect et fonctions les diverses manifestations de la Çakti de Çiva, tantôt farouche, cruelle et sanguinaire (Kâlî ou Dourgâ), tantôt bienveillante, protectrice et sauveuse [Târâ],

1. Voir page 185.

seulement chez elles l'apparence démoniaque domine généralement, lors même qu'elles s'emploient au bien-être et au salut des êtres. Si on représente quelques-unes d'entre elles sous les traits de belles jeunes femmes, vêtues et parées ainsi que des reines, le plus souvent on leur donne des visages effroyables, des têtes d'animaux couronnées de



Lha-mo.

chevelures flamboyantes, des corps difformes et de nombreux bras, symboles de leur puissance, soit pour indiquer qu'elles peuvent tourmenter et perdre les insensés qui négligent leur culte, soit parce que l'on suppose que cet aspect terrible jettera l'effroi parmi les hordes de démons qu'elles ont pour mission de combattre et de détruire. Tou-

tefois, chez toutes existe le double caractère bienveillant et démoniaque ou malfaisant, qui se manifeste suivant les circonstances.

Les Dâkkinîs sont les Youms des Yidams, Bouddhas, Bodhisattvas ou simples dieux, mais, en même temps, elles remplissent un rôle personnel des plus importants qui explique le culte fervent que leur rend la dévotion populaire de préférence souvent aux autres dieux. Nombre de monastères, même parmi ceux de la secte orthodoxe, se consacrent à l'une d'elles en qualité

de patronne tutélaire, de même que la plupart des familles tibétaines, qui pensent s'assurer ainsi leur toute puissante protection.

La première en rang et puissance, souvent qualifiée de Reine des Dâkkinîs, est *Lha-Mo* ' « Mère des dieux », représentée sous quinze formes et appellations différentes, mais surtout sous l'aspect d'une femme au visage effroyable, tenant une massue terminée par une tête de mort, et un crâne humain qui lui sert de coupe, montée sur un cheval harnaché d'une peau humaine, qui serait, selon la



Seng-g'ei Mkâ-gro-ma.

légende, celle de son propre fils tué par elle en punition des crimes de son père.

Un autre groupe important est celui des six *Mkâ-hgro-ma* dont la plus puissante *Seng-g'ei gdong-c'an Mkâ-hgro-ma*,

1. *Mahâ-Kâli*.

est représentée avec une tête de lionne, dansant nue sur des cadavres d'hommes et d'animaux.

7. TCH'OS-SKYONG¹ ou DRAG-GÇEDS. — Sous ce titre sont compris à peu près tous les dieux de l'hindouisme, figurés comme les Yidams et les Dâkkinnîs sous un aspect et avec des attributs démoniaques, bien qu'ils soient cependant les défenseurs attitrés de la Loi et de l'univers contre les



démons. Parmi eux, les plus vénérés sont *Çin-dje*, Yama, dieu de l'enfer et juge des morts, et *Dzam-bha-la* (Kuvera), le dieu de la richesse.

8. YUL-LHA, Dieux terrestres. — Ce groupe comprend les diverses divinités préposées à la garde de l'univers. Il renferme bon nombre des dieux hindous, entre autres

1. Se prononce *Tchôi tchong*.

Brahmà, Indra, Tchandra, Garoula, etc., réduits à l'état de divinités inférieures, de serviteurs, d'exécuteurs des ordres des Bouddhas et Bodhisattvas, et également quelques dieux d'origine probablement tibétaine, tels que *Pihar* ou Béhar, patron des monastères en général, *Dgra-lha*¹ dieu de la guerre, sorte d'Hercule ressemblant au dieu chinois Kouan-ti et d'ordinaire accompagné d'un chien noir, qui



Tchandra.

fait surtout la guerre aux démons, et *Mé-lha*, le dieu du feu (Agni) qui est aussi le dieu du foyer domestique.

9. SA-BDAG, Dieux locaux — Ceux-ci, d'origine purement tibétaine, sont chargés de la protection du pays, montagnes, fleuves, lacs, fontaines, arbres, champs, maisons, et également des récoltes et des troupeaux. Ils sont extrê-

mement nombreux, chaque localité ayant son protecteur spécial et par cela même il n'est guère plus possible de les nommer que de déterminer leur nombre. Il en est un pourtant dont le culte est universel dans tout le Tibet, c'est le dieu de la maison *Nang-lha*, représenté d'ordinaire avec une tête de porc ou de sanglier. S'il protège la maison, il en est aussi le tyran et un tyran très incommode, car sous peine d'encourir sa colère on ne peut pénétrer dans le lieu qu'il a choisi pour sa résidence ; s'il occupe par exemple le foyer, il faut transporter ailleurs le feu de la cuisine ; s'il s'est établi à la porte, il faut faire une brèche dans le mur

1. Se prononce *Dala*.

pour pénétrer dans la maison, etc, sans compter qu'il change de station à peu près tous les deux mois.

A cette classe de divinités secondaires appartiennent aussi les dieux familiaux ou *lares*, qui sont en réalité les esprits des ancêtres et pour lesquels on célèbre des cérémonies spéciales à chaque changement de saison.

10. GEGS. Démons. — Les démons sont un sujet perpétuel de terreur pour les Tibétains, qui leur attribuent tous les maux qui peuvent les frapper. Epidémies, maladies des hommes et des bestiaux, tremblements de terre, inondations, sécheresse, famine, incendies, tout est leur œuvre, même les plus petites misères de la vie, telles que l'extinction du feu, ou le débordement du lait qu'une ménagère fait bouillir. On les désigne collectivement sous le nom de *Gegs* « Ennemi », bien qu'ils constituent plusieurs classes comme dans le Brâhmanisme et le Bouddhisme indien. Les plus redoutés sont les *Lha-ma-yin* qui correspondent aux Asouras, les *Dud-pos*, fantômes, spectres et revenants, et surtout les *Çin-dje*, serviteurs du dieu de la mort au tribunal duquel ils sont chargés d'amener les âmes des hommes dont l'existence est terminée.

Tous ces démons sont l'objet de pratiques, de cérémonies magiques et d'offrandes destinées à les propitier, d'exorcismes pour lesquels il faut nécessairement avoir recours aux bons offices des Lamas qui en tirent une grande partie de leur revenu.

CHAPITRE VIII

Le Clergé.

1. Les Lamas et leur hiérarchie. — 2. Admission dans l'ordre. — 3. Initiation. — 4. Ordination. — 5. Etudes supérieures qui confèrent le titre de Lama. — 6. Lamas incarnés ou Bouddhas vivants. Le Dalaï-Lama et le Pantchen Rinpotché. — 7. Vie et devoirs des Lamas. — 8. Les Religieuses.

1. — LES LAMAS ET LEUR HIÉRARCHIE. — Il est d'un usage généralement répandu en Europe de refuser à la collectivité des religieux bouddhistes le nom de clergé sous le prétexte que ce ne sont que des moines contemplatifs et non des prêtres. Si cette opinion est exacte en ce qui concerne les disciples de Çâkyamouni, les membres des premières communautés et jusqu'à un certain point encore les Bhikchous de Ceylan, voire même de Birmanie et de Siam, elle est erronée quand il s'agit des religieux tibétains, Chinois et Japonais. Au Tibet, le religieux, au moins pour la plupart, est un véritable prêtre, car après avoir été soumis pendant plusieurs années à un enseignement doctrinal et théologique et avoir fait preuve des qualités requises pour l'exercice du sacerdoce, il reçoit une ordination qui lui confère le pouvoir et le droit de remplir toutes les fonctions de son ministère et d'accomplir les rites sacrés.

Au Tibet, on donne indistinctement à tous les religieux le titre de *Lama*¹; mais c'est là une simple formule de poli-

1. *Bla-ma*.

tesse, comme chez nous le titre d'abbé, car en réalité le mot Lama, qui signifie « supérieur » ou « maître vénérable » ne s'applique qu'à de hauts dignitaires, relativement peu nombreux, qui ne l'acquièrent qu'après avoir fait preuve d'une science profonde. En fait, le clergé tibétain se compose de cinq classes distinctes, suivant une hiérarchie assez semblable à celle de l'Eglise romaine :

Gényén ¹ (dge-bsnyen), auditeur.

Gétsoul ² (dge-ts'ul), premier degré de la prêtrise, novice.

Gélong ³ (dge-slong), prêtre ordonné ;

Lama ⁴ (bla-ma), prêtre supérieur ;

Khanpo ⁵ (mk'an-po), abbé, évêque.

Au dessus de ces rangs qui s'acquièrent par le mérite et la sainteté, il en est deux autres conférés ceux-là par droit de naissance, ceux de *Khoubilgan*, incarnation d'un saint tibétain, et de *Khoutouktou*, incarnation d'un saint indien, et enfin, comme couronnement de l'édifice, les deux dignités sublimes de *Pantchen Rinpotché* (Pan-c'en Rin-po-c'e) et de *Dalaï Lama* (Ta-le bla-ma ou Rgya-mts'o).

2. ADMISSION DANS L'ORDRE. — Le respect dont les Tibétains entourent les Lamas, les nombreux privilèges dont ils jouissent, la puissance spirituelle et temporelle qu'ils exercent, et aussi, il faut bien le dire, l'attrait de la vie facile qu'on mène dans les monastères, attirent dans l'ordre de nombreuses recrues. Toutes les familles tiennent à honneur de compter l'un des leurs dans ses rangs, et même, comme il ne saurait jamais y avoir un trop grand nombre de ces saints personnages, une loi dénommée *btsun-gral* oblige

1. En sanscrit *Upāsaka*.

2. *Çramanera*.

3. *Çramana*.

4. *Guru, Acarya*.

5. *Sthavira*.

chaque famille à vouer au sacerdoce au moins un de ses enfants, d'ordinaire l'aîné. On comprend que dans ces conditions l'admission dans l'ordre ne doit pas être très difficile.

C'est d'ordinaire vers l'âge de 7 à 8 ans que les enfants destinés à la vie religieuse sont présentés dans un monastère par leur père, mère ou tuteur, qui choisissent de préférence un couvent où réside quelque moine de leur famille ou de leurs amis. Après une enquête ordinairement très sommaire sur la situation et l'honorabilité de la famille du jeune postulant (enquête très minutieuse quand il s'agit de certains monastères qui ne reçoivent que des religieux de haute classe), on lui fait subir un examen, que l'on pourrait appeler médical, afin de s'assurer s'il n'est atteint d'aucune infirmité ou maladie rédhibitoire : un aveugle, un borgne, un boiteux, un bossu, un sourd, un bègue, un lépreux, un phthisique, un épileptique ne peuvent être admis. L'enfant est alors confié au religieux son parent, ou à son défaut à un moine âgé, qui est chargé de lui apprendre à lire, à écrire, de lui enseigner les cinq commandements et les dix interdictions, les préceptes généraux de la morale et de la religion, enfin de lui faire apprendre de mémoire quelques courts soutras. Il conserve ses vêtements laïques, n'est pas obligé de faire couper ses cheveux et peut recevoir toutes les semaines la visite de ses parents.

Après deux ou trois ans d'études (légalement deux ans suffisent), le tuteur religieux, *Gégan*¹, du postulant demande l'admission dans la confrérie à titre d'auditeur ou *Gényen* et l'inscription à l'une des écoles du couvent, ce qui donne lieu à un examen minutieux de sa conduite et de son savoir.

3. INITIATION. — A l'âge minimum de quinze ans, le *Gényen* peut solliciter son admission au noviciat. Assisté

1. *Dye-rdan*.

de son précepteur, il se présente devant le chapitre du Monastère, et après avoir répondu à l'interrogatoire prescrit par le Vinaya sur sa personne et son état, passe un examen sévère sur les questions de dogme qu'il doit savoir. S'il échoue, il est renvoyé dans sa famille et son précepteur est frappé d'un blâme et d'une amende; s'il est admis, on lui fait prononcer les vœux de la « sortie de la maison » (pravajyâ), on lui rase la tête, on le revêt de la robe jaune ou rouge (suivant la secte) du religieux bouddhiste et on lui donne les ustensiles réglementaires. Il est alors *Gét-soul* et peut assister à tous les exercices religieux, sans toutefois y prendre une participation active.

4. ORDINATION. — A vingt ans, après avoir fait de nouvelles études théologiques, il peut demander l'ordination qui fera de lui un moine parfait, un Gélong. L'admission à l'ordination comporte un nouvel examen, qui dure trois jours, et une série de controverses sur des sujets religieux, épreuves tellement difficiles que le candidat malheureux est autorisé à les subir trois fois. S'il réussit, il est investi solennellement de tous les droits et les pouvoirs du religieux accompli. S'il échoue, il est à perpétuité expulsé de l'ordre, et généralement va exercer dans les villages les fonctions irrégulières de Lama-sorcier ¹.

5. ETUDES SUPÉRIEURES QUI CONFÈRENT LE TITRE DE LAMA. — Une fois dûment revêtu du caractère sacré, le Gélong est qualifié pour officier dans toutes les cérémonies du culte et exercer toutes les fonctions sacerdotales, même devenir, à l'élection, supérieur de quelque petit monastère : aussi la plupart s'en tiennent-ils là. Certains, cependant, plus ambitieux ou poussés par l'amour de la science, vont continuer leurs études dans les grands monastères-universités, tels

1. Voir L. A. Waddell : *Lamaism*, p. 173.

que ceux de Dépoung, Séra, Galdan, Garmakhya, Morou qui renferment des facultés de théologie, de sciences mathématiques et naturelles, de médecine, voire même d'astrologie, de magie et autres sciences occultes, ces dernières enseignées surtout à Garmakhya et à Morou. Les études y sont, dit-on, très sérieuses et complétées par des examens aussi difficiles que coûteux, à la suite desquels le candidat heureux peut obtenir les titres de *Géçès* ¹ (correspondant à notre titre de licencié), dont la plupart se contentent, et de *Rabjampa* ² ou *Lharamba* ³, (docteur en théologie). Les adeptes des sciences occultes reçoivent le titre spécial de *Tchoï-tchong* ⁴, La possession de l'un de ces titres donne droit à celui de *Lama*. Une autre appellation honorifique, celle de *Tchoidjé* ⁵, est décernée par le Dalai-Lama ou le Pantchen Rinpotché aux religieux qui se sont signalés par leur sainteté, mais ne donne pas droit à occuper les fonctions supérieures que peuvent exercer les Géçès et les Lharambas.

C'est, en effet, parmi les premiers que sont choisis les supérieurs ou abbés des monastères de moyenne importance, les uns élus par le chapitre, d'autres nommés par le Dalai-Lama ou le Pantchen Rinpotché, tandis que les seconds fournissent le personnel des Khanpos.

Les Khanpos ⁶ sont promus par le Dalai-Lama et le Pantchen Rinpotché, dont ils constituent le haut entourage à titre de conseillers, *Tsanil*. On peut donc à juste raison les comparer aux cardinaux de l'Eglise romaine. Ils remplissent du reste des fonctions variées : abbés des grands monastères, ayant une juridiction ecclésiastique semblable

1. *Dge-ces*.

2. *Rabs-hbyams-pa*.

3. D'après le Lama Agouan Dordji.

4. *C'os-skyong*.

5. *C'os-rje* « noble de la Loi ».

6. *Mk'an-po*.

à celle de nos évêques, coadjuteurs des Lamas incarnés, gouverneurs ou préfets des provinces, et, à l'occasion, généraux d'armées. C'est la plus haute fonction à laquelle un religieux puisse parvenir.

6. LAMAS INCARNÉS OU BOUDDHAS VIVANTS. DALAÏ-LAMA ET PANTCHEN RINPOTCHÉ. — Au dessus de ces rangs acquérables par la sainteté, la science religieuse et les talents administratifs, la hiérarchie lamaïque compte encore toute une nombreuse série de hauts dignitaires, occupant des fonctions que l'on pourrait dire héréditaires s'il ne s'agissait d'une filiation divine, bien plus respectés et vénérés par la dévotion et la superstition populaires qui les adorent comme de véritables dieux. Ce sont les Lamas incarnés ou Bouddhas vivants, *Khoubilgans* et *Khoutouktous*, au-dessus desquels trônent le *Pantch'en Rinpotch'é* et le *Dalaï-Lama*.

D'une façon générale, un Lama incarné, populairement dénommé « Bouddha vivant », est un personnage qui passe pour être sur la terre le représentant réel de quelque Bouddha, Bodhisattva, dieu ou saint, dont l'âme, ou l'esprit, s'est incarnée en lui, au moment de sa naissance, et passera après sa mort dans le corps de l'enfant destiné à devenir son successeur dans les fonctions religieuses qu'il remplit. L'incarnation n'est donc pas personnelle, mais tient à la fonction, constituant ainsi une sorte d'hérédité éminemment propre à donner à son possesseur une autorité indiscutée, puisqu'elle est surnaturelle ou divine, et aussi (peut-être même est-ce là le véritable motif de l'institution) à éviter en grande partie les compétitions, les luttes de partis, les intrigues, les compromis et la corruption auxquels pourrait donner lieu une élection.

Cette théorie de l'incarnation est très ancienne au Tibet, beaucoup antérieure probablement à l'époque où des considérations politiques ou d'intérêt sectaire la transformèrent en un dogme. La plupart des auteurs admettent,

et certainement non sans raison, qu'elle a eu pour point de départ la croyance indienne en la transmigration, qui est la base du Bouddhisme comme du Brâhmanisme, et les mythes relatifs aux incarnations des dieux de l'Inde, de Vichnou principalement. Sans contester le bien fondé de cette hypothèse, nous croyons qu'elle ne suffit pas à elle seule pour expliquer l'universalité de la croyance aux incarnations au Tibet; il nous semble qu'il y a lieu de faire entrer en ligne de compte dans la production de ce phénomène un autre élément, celui-là populaire et partant bien autrement puissant qu'un simple mythe d'importation. Dans l'Inde, en Chine, au Tibet sans doute, comme partout ailleurs dans l'antiquité (nous-mêmes nous le faisons encore fréquemment) il a été et il est toujours d'usage de comparer aux morts illustres les vivants qui les rappellent par quelque côté de leur caractère, de leurs qualités ou par des services rendus à l'humanité, et de dire pour marquer cette ressemblance, un tel est un Socrate, un Solon ou un Hippocrate; de là à tenir les deux personnages pour identiques, le dernier n'étant qu'une résurrection de l'autre, il n'y a qu'un pas pour la superstition populaire, et c'est ainsi que nous voyons en Chine, par exemple, des hommes illustres de diverses époques tenus pour des réincarnations de Lao-tseu, de Wen-tchang ou de Kouan-ti. Il paraît rationnel que le même fait se soit produit au Tibet et ait contribué pour une grande part à faire adopter et à populariser le dogme, qui nous semble si étrange, des incarnations divines en des personnages vivants.

Quelle que puisse avoir été l'origine première de la croyance aux incarnations, un fait certain c'est qu'elle est universellement répandue au Tibet, adoptée, établie en dogme indiscuté, et que cette substitution d'un être divin à l'être humain s'effectue de la même manière (sauf quelques nuances d'étiquette protocolaire) pour toutes les classes de Lamas incarnés, qu'il s'agisse d'une divinité

supérieure ou d'un simple saint tibétain, d'un Dalai-Lama ou d'un modeste abbé de monastère de second ordre.

Lorsqu'un Lama incarné meurt (mettons un Dalai-Lama parce que nous possédons des procès-verbaux plus circonstanciés de la réincarnation de ces sublimes personnages), l'esprit divin qui l'animait retourne dans son céleste séjour pendant un laps de temps qui ne peut être moindre de quarante-neuf jours, ¹ puis quand les conditions requises de pureté de famille et de mérites acquis de l'être nouveau destiné à lui servir d'enveloppe matérielle se présentent parfaitement accomplies, il se réincarne en un enfant, qui dès sa naissance manifeste des preuves évidentes de son caractère surnaturel.

La réincarnation a généralement, mais pas nécessairement, lieu dans le courant de l'année qui suit la mort du Dalai-Lama défunt; jusqu'à présent le délai maximum n'a pas dépassé quatre ans. Dès que la rumeur publique ou les rapports des autorités ecclésiastiques de la région ont fait connaître l'existence dans telle ou telle localité d'un enfant, ayant l'âge voulu, montrant des dispositions miraculeuses, le sacré collège des Khanpos et le régent politique du Tibet (ou bien le chapitre du monastère s'il s'agit d'un Khoubilgan ou d'un Khoutouktou) font une enquête sur l'authenticité des faits avancés, et, si elle les confirme, se rendent sur les lieux pour soumettre l'enfant à une série d'épreuves, dont la plus décisive est de lui faire reconnaître parmi beaucoup d'objets identiques ceux dont le défunt Dalai-Lama se servait habituellement, livres, chapelet, tasse à thé, etc. Si l'enfant se tire à son honneur de ces épreuves, on le proclame réincarnation de l'esprit divin du défunt, et on l'amène en grande pompe à Lhasa où il reçoit jusqu'à dix-huit ans (âge de la majorité) l'éducation et l'instruction

1. A rapprocher des quarante-neuf jours de retraite du Bouddha au pied de l'arbre Bô.

appropriées à la haute dignité qui lui est dévolue. Toutefois, à partir de l'âge de quatre ans (ou de huit ans selon certains auteurs) il accomplit déjà certaines fonctions de sa charge, entre autres la distribution de la bénédiction pontificale.

Mettant à part le Dalai-Lama et le Pantch'én Rinpotch'é, tenus comme étant d'une essence supérieure, les deux classes des Lamas incarnés, *Khoubilgans* et *Khoutouktous*, sont très différentes au point de vue de la sainteté et de la puissance surnaturelle qu'on leur attribue. Les premiers sont des incarnations de saints tibétains jadis fondateurs ou supérieurs des monastères de moyenne importance que leurs successeurs dirigent actuellement. Ils sont très nombreux, car tout couvent qui se respecte possède son *Khoubilgan*, mais n'exercent d'influence que dans la sphère restreinte du district qui dépend de leur monastère. Incarnations de dieux ou de saints indiens, les *Khoutouktous* sont peu nombreux mais par contre jouissent d'une beaucoup plus grande vénération et leur autorité spirituelle, presque indépendante, s'étend sur de vastes territoires ; tels sont, par exemple, le Grand Lama d'Ourgya (ou de Kouren) que l'on peut considérer comme le primat de Mongolie, le Grand Lama de Pékin, chef de l'Eglise lamaïque en Chine, le Deb ou Dépa-râja, souverain spirituel et temporel du Boutan.

Au nombre des *Khoutouktous* figure une femme, l'Abbesse du monastère mixte (moines et religieuses) de Palté, qui est l'incarnation de la singulière déesse Dorje P'agmo¹ que l'on représente avec une tête de truie. Cette abbesse jouit d'une très grande vénération et lors de son voyage annuel à Lhasa est reçue avec des honneurs divins semblables à ceux qu'on rend au Dalai-Lama lui-même.

Il est dans l'Eglise lamaïque un autre haut dignitaire qui, sans être une incarnation, égale les *Khoutouktous* en puis-

1. *Rdo-rje P'ag-mo, Vajravâhri.*

sance et presque en vénération ; c'est le Grand Lama de la secte et du monastère de Sakya ¹, successeur héréditaire ² de Matidvadja, le neveu du célèbre Sakya Pandita P'agspa convertisseur de la Mongolie, à qui l'empereur Khoûbilai-Khân conféra, en 1270, l'autorité spirituelle sur tout le Tibet ³. Son autorité encore très grande malgré la prédominance de la secte orthodoxe des Géloungpas, devenue église d'Etat, est reconnue au moins nominalement par toutes les sectes des Lamas rouges qui l'opposent à celle du Dalai-Lama.

Il a déjà été question précédemment du Dalai-Lama et du Pantch'en Rinpotch'é ⁴ et de l'ingénieuse fiction par laquelle le cinquième Grand Lama de la secte Géloungpa, Ngavang Lobzang, se décerna à lui-même et à ses quatre prédécesseurs le titre d'incarnation perpétuelle de Tchanrésî, le grand Bodhisattva protecteur du Tibet, en même temps qu'il faisait de son précepteur, Lobzang Tchoïkyi Gyaltzan, une incarnation du Bouddha. Odpagmed (Amitâbha) et créait pour lui la dignité de Pantch'en Rinpotch'é. Le Dalai-Lama est en réalité simplement le chef de la secte orthodoxe devenue prépondérante depuis 1642, époque où son Grand Lama fut investi par les empereurs de Chine du pouvoir spirituel et temporel, et, en dépit de l'infailibilité que lui donne sa filiation (si l'on peut s'exprimer ainsi) divine, son autorité spirituelle et doctrinale est fréquemment contestée par les sectes dissidentes qui le considèrent cependant comme chef universel de la religion et le vénèrent en tant que véritable incarnation et représentant sur la terre de Tchanrésî. Son autorité temporelle n'est guère plus grande. En réalité, elle est plus nominale que réelle, et

1. *Sakya*.

2. Les Lamas de la secte Sakya appartiennent à la confrérie des Lamas rouges et peuvent se marier.

3. Voir page 140.

4. Voir pages 40, 144 et 190.

si c'est en son nom que se traitent toutes les affaires intérieures et extérieures, elles sont préparées et conclues par le Régent qui ne le consulte guère que pour la forme.

Le Pantch'en Rinpotch'é peut être considéré d'une manière générale comme le coadjuteur du Dalai-Lama. Il



Ngawang Lobzang.

possède à peu près les mêmes privilèges moraux, mais n'a pas son autoirté au point de vue des questions de dogme. Souverain presque indépendant de Tachilhounpo et de la province de Tsang, ses fonctions mal définies (ou peut-être mal connues) semblent en faire plutôt un rival et un concurrent qu'un assistant du Dalai-Lama. Il n'a véritablement de raison d'être que pendant les minorités des Dalai-Lamas (il est vrai qu'elles sont fréquentes car beaucoup meurent jeunes et même en bas âge) auquel cas il prend en

qualité de Régent la direction des affaires temporelles et spirituelles. En général, la politique des Pantch'en Rinpotch'é leur fait adopter une attitude d'opposition au Dalai-Lama, affecter des idées libérales et des sentiments de sympathie pour les étrangers.

VIE, OCCUPATIONS ET DEVOIRS DES LAMAS. — A tous les points de vue, les Lamas tibétains ne ressemblent que de fort loin aux Bhikchous qui, à l'éclosion du Bouddhisme, se pressaient avec ferveur autour du Maître, révérendé comme un dieu, grâce auquel ils entrevoyaient le chemin ardemment désiré du salut. Si même, de bonne foi, ils s'imaginent peut-être suivre fidèlement les préceptes du Bouddha, les orthodoxes les plus scrupuleux eux-mêmes n'observent plus guère que dans la forme extérieure la discipline et la morale sévères édictées jadis par le Grand Ascète des Çâkyas. Le temps, le milieu, le climat ont fait leur œuvre apportant à la règle primitive de l'Ordre maints changements que les sectateurs fidèles de la Loi ancienne pourraient à juste titre considérer comme de damnables hérésies auprès desquelles pâliraient celles condamnées par les Conciles de Vaichâli et de Patalipoutra. Presque tout s'est modifié physiquement et spirituellement.

Sous le chaud climat de l'Inde, le triple vêtement de cotonnade (*trivivara*) du Bhikchou — les textes sacrés le disent positivement — visait plutôt la décence que la protection contre les intempéries des saisons; il ne pouvait convenir au climat rigoureux du Tibet. La laine y remplace le coton et le costume réglementaire comporte vêtement de dessous, pantalon, bottes de feutre ou de cuir, juste-au-corps et robe (*djoubâ*). Le cérémonial bouddhique primitif prescrit que devant un supérieur, en présence du Sangha ou dans le temple, le religieux doit être couvert d'un manteau drapé sur l'épaule gauche de telle façon que l'épaule et le bras droit soient découverts. Afin d'observer cette prescription,

sans toutefois s'exposer au danger du refroidissement, le religieux tibétain porte au temple, pendant les offices, un manteau ou grande écharpe (*lagoï*) qu'il drape par dessus ses autres vêtements de la façon réglementaire. Cette écharpe, comme la robe, est jaune pour la secte orthodoxe, rouge pour les religieux des sectes non réformées ou *Nyig-mapas*.

Dans l'Inde, les moines bouddhistes vont toujours tête nue, se contentant en cas de pluie de ramener sur leur tête un pan de leur manteau, et de s'abriter du soleil derrière un



Lama en costume de chœur.

grand éventail en feuilles de bananier dont ils se font à l'occasion un écran afin de ne pas voir les femmes qu'ils rencontrent. Au Tibet, la discipline moins sévère ne les oblige pas à de telles précautions, ou du moins l'usage a renversé la règle en obligeant les femmes à s'enduire le visage d'une pâte noire ou rouge, afin de ne pas risquer d'induire les religieux en tentation par leur beauté, prescription dont l'efficacité est d'ailleurs illusoire si nous en croyons les médisances de la

chronique scandaleuse qui sévit là comme partout ailleurs. Mais par contre la rigueur du froid en hiver, l'intensité des rayons solaires pendant le court été de la région himalayenne exigent une coiffure spéciale pour chaque saison, et les différentes sectes en ont profité pour s'en faire un insigne distinctif, et bonnets ou chapeaux, rouges ou jaunes, de feutre ou de soie, indiquent par leur forme non seulement la secte mais aussi le rang de ceux qui les portent.

En plus de ces coiffures d'extérieur, les lamas ont un bonnet de chœur (toujours rouge ou jaune) qu'ils portent pendant les exercices pieux et les offices, sorte de bonnet phrygien rigide surmonté parfois d'une crête de chenille qui lui donne une curieuse ressemblance avec les casques grecs de l'époque homérique.

Comme les Bhikchous de l'Inde, les religieux tibétains doivent être possesseurs de certains ustensiles réglementaires : vase pour recevoir les aumônes, rasoir, trousse à aiguilles, auxquels s'ajoutent un chapelet, un cylindre à prières (*K'or-lo*), une petite gourde pour l'eau bénite enfermée dans une sorte de sac en drap, soie ou velours, un briquet et un couteau. Toutefois le vase à aumônes, devenu inutile, est remplacé par une tasse à thé en bois, semblable à celle que tous les Tibétains portent continuellement sur eux enveloppée dans un morceau de soie ou un étui de cuir. Le bol à aumônes n'a, en effet, plus de raison d'être par suite de la suppression de la mendicité quotidienne, les Lamas étant nourris et entretenus sur les immenses ressources des monastères continuellement alimentées et accrues par des dons volontaires ou par les impôts de toute nature levés sur la pieuse superstition des fidèles laïques. Il est à remarquer, du reste, que cette suppression de la première et de la plus importante des obligations imposées par le Bouddha à ses Bhikchous est aujourd'hui à peu près générale dans le monde bouddhiste.

La règle s'est également beaucoup adoucie en ce qui regarde l'abstinence et l'alimentation en général. Les jeûnes sont moins fréquents et moins rigoureux, restreints à la saison des pluies (*vassa*) — ou plutôt à son équivalent calendaire, car elle n'existe pas au Tibet, mais est observée au temps où elle sévit dans l'Inde, — dont la fin doit être marquée par un jeûne absolu de quatre jours, et à certaines cérémonies solennelles auxquelles la communauté se prépare par des jeûnes de deux, trois ou quatre jours. Il est à

remarquer toutefois que ces jeûnes sont en quelque sorte facultatifs, les moines débiles ou malades pouvant les réduire à ce que leurs forces permettent, et que leur rigueur est sensiblement amoindrie par la tolérance de prendre plusieurs tasses de thé, sans rompre le jeûne, excepté le quatrième jour de la cérémonie *Nyoung-par*¹, « continuer l'abstinence », pendant lequel il n'est même pas permis d'avaler sa salive. Il va naturellement sans dire que la règle n'interdit pas les austérités et les mortifications corporelles, si rigoureuses qu'elles soient, que les exaltés peuvent vouloir s'imposer ; en principe, cependant, ils doivent préalablement obtenir l'assentiment et l'autorisation de leurs supérieurs, à moins qu'ils ne fassent partie de la classe, très peu nombreuse, des ascètes-ermites indépendants de tout monastère.

Le régime alimentaire des Bhikchous primitifs ne paraît pas avoir été l'objet de restrictions rigoureuses. Le Bouddha ne leur imposait que de se nourrir exclusivement de ce qu'ils recevaient comme aumône, sans spécifier quelle devait être la nature des aliments permis, et, bien qu'en général les Indiens fussent végétariens, divers passages des écritures (entre autres le récit du dernier repas du Bouddha chez le forgeron Tchounda) semblent indiquer que la chair des animaux n'était pas absolument interdite. Une seule règle était absolue, l'interdiction de faire plus d'un repas par jour. Cette règle est observée au Tibet, comme d'ailleurs dans toutes les contrées bouddhiques, mais avec l'atténuation de l'absorption quotidienne de nombreuses tasses de thé à l'eau² (huit à dix pendant les exercices et les offices) sans compter, le matin et le soir, deux ou trois tasses de gruau de thé³, mixture préparée avec du lait et du beurre. Le repas principal se prend vers une heure. Il se

1. *Snyung-par gnas-pai c'o-ga*.

2. *Ja-c'os* « eau de thé ».

3. *Ja*.

compose de thé, dans lequel on délaie de la farine d'orge grillée (*tsampa*), de viande (ordinairement du mouton) et de gâteaux de farine d'orge ou de froment. Suivant la règle du monastère, les religieux prennent ce repas, soit en commun dans le réfectoire, soit séparément dans leur cellule, tandis que les collations de thé (*tchatch'os*) et de gruau de thé (*tcha*) — ces dernières dues la plupart du temps aux largesses de quelque fidèle généreux — leur sont servies dans leur salle de réunion ou même dans le temple pendant des suspensions d'office ménagées à cette intention. Repas et collations sont précédés et suivis de la récitation de prières (bénédictité et grâces) dans lesquelles, s'il y a lieu, on appelle les bénédictions du ciel sur les généreux donateurs à qui la communauté est redevable de l'amélioration de son ordinaire. Les jours de grandes fêtes, une distribution extraordinaire de thé est faite dans tous les couvents au nom et aux frais de l'empereur de Chine, suzerain du Tibet.

Les modifications que le Bouddhisme a subies en se transformant en religion ont changé profondément la vie quotidienne des religieux. Tandis que le Bhikchou de la fondation n'avait point d'autres occupations, en dehors de sa tournée de mendicité, que d'écouter les enseignements du Maître, de méditer sur les vérités de la Bonne Loi et de s'efforcer de les répandre autour de lui, soit qu'il demeure dans une résidence fixe, soit qu'il aille en mission, l'institution d'un culte de plus en plus compliqué créait au moine-prêtre de nouvelles et absorbantes obligations, au Tibet plus encore que partout ailleurs, étant donné le caractère éminemment sacerdotal qu'il y a revêtu.

Sans revenir sur les études, somme toute assez sérieuses et difficiles, que doivent faire les postulants pour être admis à l'initiation, le novice pour mériter l'ordination, le prêtre ordonné pour parvenir au rang élevé de Lama ¹, la vie

1. Voir page 223.

claustrale quotidienne du religieux lamaïste est, en réalité, très minutieusement occupée ¹.

Un peu avant le point du jour, le tintement de la cloche ou les appels retentissants de la conque marine ² appellent les hôtes du monastère, qui, aussitôt éveillés, se lèvent, murmurent une prière, font rapidement leurs ablutions, et récitent sur leur chapelet la prière spécialement consacrée à leur divinité tutélaire (chacun se choisit un patron spécial).

A un nouveau signal de la cloche ou de la trompette, moines et novices, revêtus du manteau et du chapeau de chœur, se rendent processionnellement au temple et prennent dans un profond silence les places que leur rang leur attribue. Là, après quelques prières, on leur sert une première distribution de thé, puis ils accomplissent les actes rituels en l'honneur du Bodhisattva Tchanrésî, des saints disciples du Bouddha, des divinités tutélaires (*Yidams*) et pour le salut des morts recommandés à leurs prières. On leur sert ensuite un repas de thé et de gruau, et après une invocation au Soleil ils se retirent dans leurs cellules pour se livrer à des dévotions particulières.

Vers neuf heures du matin, la communauté s'assemble de nouveau dans le temple pour un service en l'honneur des divinités protectrices contre les démons. A midi, nouvelle assemblée après laquelle les religieux prennent leur repas, soit dans leurs cellules, soit au réfectoire. Puis ils sont libres jusque vers trois heures, moment où ils se réunissent de nouveau au temple pour faire les offrandes rituelles, instruire les novices et se livrer entre eux à des controverses sur des sujets de dogme, de discipline ou de philosophie. Enfin, à sept heures, a lieu une dernière réunion de la communauté pour le service d'actions de grâces, suivi de l'examen quotidien des travaux des novices et des postulants.

1. Voir : L. A. Waddell : *Lamaism*, p. 212.

2. Coquillage du genre *turbinella rapa* usité en guise de trompette.

Pendant chaque séance, on fait trois distributions de thé.

Mais là ne se bornent pas les obligations du religieux. Au Tibet, il n'est pas seulement prêtre, il est tout : instituteur, savant, médecin, littérateur, artiste, sorcier, et il doit se livrer au genre d'occupation qu'il a choisi dans les moments de liberté que lui laissent les intervalles des offices.

Dans les monastères, tous, ou à peu près tous les moines ont la charge d'éduquer et d'instruire soit les enfants destinés à la prêtrise, soit les postulants, soit les novices. Dans les villages, comme il n'y a point d'écoles, c'est le Lama résidant (d'ordinaire un fruit sec du monastère voisin) qui remplit les fonctions d'instituteur et apprend aux enfants à lire, écrire et compter assez pour pouvoir se servir de la règle à calcul, et il est à remarquer que, même dans les tentes des pasteurs nomades, hommes et femmes possèdent presque tous ces rudiments d'instruction.

Littérateurs et calligraphes, beaucoup de Lamas se consacrent à la tâche de recopier les écritures sacrées, ou bien de les réimprimer au moyen des planches gravées sur bois que possèdent les monastères.

Artistes, ils décorent les manuscrits de fines miniatures représentant, suivant leur type hiératique, les Bouddhas, saints et dieux visés dans texte. D'autres exécutent sur soie, toile ou papier, les images divines qui ornent les temples et les salles de réunion des monastères, ou bien en décorent les murs de fresques souvent remarquables. D'autres, enfin, reproduisent en bronze, en cuivre ou en métal précieux les divinités du panthéon. Ces travaux artistiques, qu'ils exécutent aussi pour les vendre aux fidèles et aux pèlerins, constituent, avec la fabrication des charmes et des amulettes une source sérieuse de revenus pour les monastères en général, et en particulier pour ceux qui ont une réputation établie en ce genre, tel que, par exemple, le monastère de Tachilhounpo pour les figurines de bronze et de cuivre doré.

Cette fabrication n'est pas, évidemment, un monopole des couvents : Lhasa, entre autres, possède en ce genre des artistes laïques renommés ; mais en général les images sculptées ou peintes par les moines sont préférées en raison de la sainteté spéciale qui découle de leur origine.

L'exercice de la médecine est tout entier entre les mains des Lamas et ceci à double titre, car, d'une part, ils sont les seuls dépositaires de la science, toute empirique qu'elle soit, et si faute d'études anatomiques ce sont de pauvres chirurgiens, à peu près de même valeur que les rebouteurs de nos campagnes, ils connaissent par tradition séculaire les vertus et propriétés des plantes de leurs montagnes et savent, paraît-il, les employer avec assez de succès dans la plupart des cas de maladies simples ; d'autre part, comme la superstition populaire attribue aux maléfices des démons tous les maux qui frappent l'humanité, les Lamas sont seuls qualifiés, en vertu de leur caractère sacré et de leur connaissance des sciences occultes, pour combattre et mettre en fuite les démons.

Cette croyance en l'attribution aux démons de tous les maux moraux ou physiques des hommes nous amène tout naturellement à l'une des fonctions les plus importantes des Lamas et celle dont ils tirent le plus grand profit ; l'exorcisme. La magie, dont l'exorcisme est une branche, constitue, nous l'avons déjà dit, une science que possèdent et pratiquent tous les Lamas, même de la secte orthodoxe. Elle a sa place partout ; dans les temples dont il faut expulser les esprits du mal avant de procéder à aucun office, et plus encore dans le culte populaire, ainsi que nous aurons l'occasion de le constater par la suite.

Une autre fonction, et non des moins lucratives, des Lamas est celle de prédire l'avenir par l'astrologie, quand il s'agit des événements les plus importants de l'existence humaine — naissance, mariage, décès, — par divers procédés de divination pour les mille incidents futiles ou sérieux

de la vie. Il est à constater, cependant, à leur honneur, que les Lamas de la secte orthodoxe se refusent autant qu'il est en leur pouvoir de se prêter à ces pratiques condamnées par Tsongkhapa et les docteurs de la secte, bien qu'ils soient souvent contraints de les mettre en œuvre pour satisfaire les désirs de leurs fidèles laïques.

Nous n'avons parlé, jusqu'à présent, que des religieux ; Il existe également à côté d'eux des communautés de religieuses, ou Gelong-ma, instituées sur le modèle des confréries de Bhikchounîs indiennes. Il est à peine nécessaire de rappeler ici avec quelle répugnance le Bouddha consentit à l'institution des communautés de femmes : il ne s'y décida que sur la prière, plusieurs fois réitérée, de sa tante, Mahâ Pradjâpatî Gautamî, et de sa femme, Gopâ ou Yaçodâ, et sur les instances de son disciple favori, Ananda, qu'il chargea de la direction de la communauté féminine, pour le punir, dit-on, de son insistance inconsidérée par les soucis et les difficultés incessantes qu'il devait éprouver dans cette charge délicate. Les religieuses sont soumises aux mêmes obligations que les hommes, portent le même costume, avec cependant la robe plus longue, doivent, elles aussi, sacrifier leur chevelure, mais de plus leur discipline est sensiblement plus sévère : elles ont à observer deux cent cinquante-huit règles de conduite, au lieu de deux cent cinquante. Enfin elles doivent le respect et l'obéissance à tous les moines, quel que soit leur grade, et chacun de leurs couvents, bien qu'ils aient une abbesse, sont soumis à la direction spirituelle et disciplinaire d'un moine âgé du monastère le plus proche, qui préside même à la confession générale du Pratinokcha.

Les religieuses ont, paraît-il, été un moment très nombreuses au Tibet ; aujourd'hui leur nombre a beaucoup diminué. Leur ordre principal a pour siège le monastère de Samding ¹ sur le lac de Palté ou Yamdok, dont l'abbesse

1. *Bsam-lâing*.

est une incarnation perpétuelle de la déesse, ou plutôt du Bodhisattva féminin, Dorjé P'agmo ¹, que l'on représente avec trois têtes dont une de truie.

1. *Rdo-rje p'agmo*, sc. *Vajravāhāri* « Truie de diamant ».

CHAPITRE IX

Le Culte.

1. Nature et objets du Culte lamaïque. Offrandes et prières. — 2. Images sacrées et symboles. — 3. Ustensiles du Culte. Instruments de musique.
- 4. Cérémonies et fêtes. — 5. Baptêmes, Mariages, Funérailles. —
6. Culte populaire. Divination.

I. NATURE ET OBJET DU CULTE LAMAÏQUE. OFFRANDES ET PRIÈRES. — La doctrine purement philosophique du Bouddhisme primitif niait, sinon l'existence même, l'immortalité et la toute-puissance des dieux, — simples agents préposés à la surveillance et à la protection de l'univers, soumis à l'obligation de renaître sur la terre après avoir joui pendant quelques milliers d'années ¹ de la félicité de leur céleste séjour, récompense de leurs actes méritoires dans la condition humaine, — ne réclamait pour le Bouddha lui-même aucune prérogative divine, et ne comportait naturellement ni culte ni prières ; nous ne voyons même pas que le Bouddha ait prescrit ou recommandé des actes de vénération en l'honneur de ses illustres prédécesseurs, Dîpankara, Krakoutchanda, Kanakamouni, Kâçyapa, dont il cite cependant parfois les exemples et les hauts faits. Mais il semble bien qu'aussitôt après la mort du Maître l'amour respectueux de ses disciples, l'admiration enthousiaste des laïques, lui aient attribué des qualités et des vertus surnaturelles et voué une pieuse vénération qui devait forcément se changer

1. 13000 ans, d'après la croyance générale.

bientôt en un véritable culte religieux en transformant en Dieu suprême le philosophe négateur de la divinité.

De l'étude des Écritures et surtout des monuments les plus anciens (stoupas de Bhilsa et de Bharhut), il résulte la preuve à peu près certaine que ce culte a commencé par la vénération et ensuite l'adoration des reliques du Grand Réformateur. Ces reliques sont de trois sortes : *Çârîrika*, « corporelles », ossements épargnés par le feu et recueillis dans les cendres de son bûcher funéraire, cheveux et rognures d'ongles qu'il donna à plusieurs convertis laïques, à des Nâgas, etc.; *Pârîbhogika*, « objets lui ayant appartenu ou servi », son trône (*Vajra* ou *Bodhimanda sasana*), son vase à aumônes (*Pâtra*), son vase à boire (*Kumbha*), son bâton, des fragments de ses vêtements; *Uddeçika*, objets commémoratifs des événements de sa vie, lieux saints où il naquit, parvint à la dignité de Bouddha, prêcha la Loi et mourut, ainsi que ceux, fort nombreux, où il laissa l'empreinte de ses pieds. Dans cette dernière catégorie rentrent les cavernes où il laissa son ombre (encore visible de nos jours pour les pèlerins suffisamment pourvus de foi), et les livres sacrés (*Tripitaka* : *Vinaya*, *Sûtra*, *Abhidharma*) qui renferment son esprit, c'est-à-dire son enseignement pieusement recueilli par ses disciples.

Un peu plus tard, c'est sa personne même qui reçoit les honneurs du culte, sacrifices, offrandes, prières, d'abord représentée, à ce qu'il semble, par des symboles tels que le trône placé sous l'arbre Bô, ou bien supportant l'empreinte de ses pieds, ensuite par des images.

Longtemps, sans doute, le Bouddha fut l'unique objet du culte; puis, vers le commencement de notre ère, sous l'influence du mysticisme grandissant, apparaissent Adi-Bouddha, les Dhyâni-Bouddhas et les Dhyâni-Bodhisattvas qui partagent avec lui le culte des fidèles, bientôt suivis de la multitude des Bouddhas et Bodhisattvas des « Trois mille grands milliers de Mondes ». En même temps, peut-être

même avant, non seulement les anciens dieux du brâhmanisme, mais ceux de l'hindouisme et du çivaïsme avaient pris droit de cité dans le bouddhisme Mahâyâna, renforcés au Tibet par de nombreuses divinités indigènes, reléguées à la vérité à un rang inférieur, mais recevant quand même un culte fervent de la part de la masse de la population. Enfin nous trouvons, placés même au-dessus des dieux de toute origine, le groupe des saints, grands disciples du Bouddha, fondateurs de sectes et de monastères, et Lamas incarnés.

Le culte que l'on rend à ces personnages divins comporte des sacrifices, c'est-à-dire des offrandes et des prières.

Il y a sept offrandes essentielles, c'est-à-dire indispensables quelle que soit la nature du sacrifice et la divinité qui en est l'objet : offrande d'eau à boire ¹, d'eau pour laver les pieds ², de fleurs ³, de parfums ou d'encens ⁴, de lumières ⁵ (littéralement lampes), de nourriture ⁶ (riz et gâteaux), et enfin de musique ⁷. On y ajoute dans certains cas une offrande d'onguent ou d'eau parfumée ⁸, pour oindre, réellement ou fictivement, le corps du personnage divin, et celle du *Mandala* de l'univers, cercle magique que l'officiant trace effectivement par terre ou seulement en pensée et où il place, au centre, le mont Mérou avec les demeures des dieux, les quatre grands continents et les huit petits, les quatre trésors du monde, les sept choses précieuses les huit déesses mères, le soleil et la lune. Quelquefois le cercle est remplacé par une représentation de cet univers en cuivre doré.

1. *Mc'od-yon*.

2. *Z'abs-gsil*.

3. *Me-tok*.

4. *Dug-spos*.

5. *Snang-gsal*.

6. *Zal-zas*.

7. *Rol-mo*, litt. « cymbales ».

8. *Dri-c'ab*.

A ces offrandes indispensables viennent s'ajouter celles, de même nature, eaux, gâteaux, encens, fleurs que présentent les fidèles. Il est particulièrement méritoire d'offrir cent-huit lampes, autant de gâteaux, de tasses de riz cuit ou cru, et de tasses d'eau.

Cette série d'offrandes n'est pas particulière au Tibet. On la retrouve exactement dans la même forme chez les sectes mystiques de la Chine et du Japon¹.

Quand il s'agit de cérémonies magiques en vue d'obtenir la protection ou l'intervention des dieux (*Dragçeds*) et des déesses (*Dákkinis*) à allures démoniaques, spécialement qualifiés comme adversaires éternels des démons et réparateurs des grâces et biens matériels que l'on n'oserait pas demander aux Bouddhas, ni même aux Bodhisattvas, les offrandes essentielles se complètent par des oblations de chair d'animaux ou de poissons, de sang et d'une liqueur spiritueuse offerts dans des crânes humains en guise de coupes. Cette liqueur, que la plupart des auteurs anglais dénomment *vin*, est en réalité de la bière d'orge (*tchong*) ou un alcool tiré de la fermentation de cette bière. Dans les sacrifices propitiatoires aux démons, la victime est toujours une poule ou un bouc.

Très pieux, les Tibétains prient continuellement, non seulement dans les temples, mais dans leurs maisons, dans les rues, en travaillant, en se promenant. Souvent même ils se réunissent devant leurs portes ou sur les places pour prier en commun. Les prières, chantées ou psalmodiées plutôt que récitées, ont naturellement un caractère différent suivant la nature des êtres divins auxquels elles s'adressent. Le vrai dévôt, à plus forte raison le religieux, ne demandera pas aux Bouddhas des grâces personnelles, pas même d'obtenir une bonne transmigration; il les implorera afin qu'ils l'éclaircent, qu'ils le purifient, le guident et le sou-

1. Voir *Si-do-in-dzou*, p. 70.

tiennent sur le chemin du salut, et n'oubliera pas de demander avant tout le salut de l'univers entier : « Puissent tous les Tathâgatas résider en moi, m'instruire et m'éclairer par la science et la perfection, m'affranchir, me délivrer, me purifier et puisse l'univers entier être affranchi! » L'homme véritablement pénétré de l'altruisme bouddhique renoncera même aux mérites de ses bonnes œuvres et demandera qu'ils soient attribués au salut commun de tous les êtres.

C'est, nous l'avons déjà dit, aux divinités inférieures qu'on s'adresse pour obtenir les grâces personnelles et matérielles; bonheur familial, santé, prospérité, réussite dans une entreprise, etc., et le plus souvent ces prières sont accompagnées de formules mystiques, *dhâranis*, tenues pour posséder une influence irrésistible sur le dieu auquel elles s'adressent.

Il y a des dhâranis à tout usage, pour se préserver des maléfices des démons, pour guérir des maux d'yeux, de la fièvre, etc. La plupart du temps elles se composent de mots de forme sanscrite sans aucun sens, entrecoupés d'interjections magiques telles que : *Hrim, Khrim, Om, P'at, Svâhâ*, dont chacune s'adresse particulièrement à une divinité. Voici, par exemple, la dhâranî qui assure la protection de la déesse Maritchî : « *Tadyathâ! om! Vattali! Vadâli! Parali! Varâhamukhi! Sarvadustânam! Pradustânam! Jharâra mukham bandhamukhi! Jamdhaya! Stamdhâya! Mohâya svâhâ! Om! Maricye svâhâ! Om! Vadhâli! Vadâli! Varâli! Varâhamukhi! Sarvadustânam! Pradustânam! Cakshus mukham bandhabandha svâhâ!* »

C'est naturellement au Bouddha lui-même qu'on attribue la révélation de toutes les dhâranis.

Souvent aussi la prière est une simple invocation de nom

d'un dieu précédé de la formule d'adoration *Namo* et suivi de l'interjection *Houm* — : « *Namo sarva Tathâgata, houm!* Adoration à tous les Tathâgatas, houm ! » et dans ce cas elle se présente parfois sous la forme d'interminables litanies où défilent tous les Boudhas, Bodhisattvas et dieux du panthéon. D'autres fois, c'est une éjaculation mystique sans désignation de divinité, telle que la célèbre prière à six syllabes *Om Ma-ni Pad-me Houm* « O le joyau (ou le trésor) du (ou dans le) lotus », spécialement consacrée au Bodhisattva Tchanrésî¹, qui tient lieu de toute autre prière pour la plupart des Tibétains. Aussi l'entend-on réciter du matin au soir, et peut-on la lire gravée des millions de fois sur les murs et les rochers, écrite dans une répétition incessante à l'intérieur des cylindres, ou moulins à prières.

2. IMAGES SACRÉES ET SYMBOLES. — A part Çâkyamouni, qui peut-être a eu une existence historique, tous les Boudhas, Bodhisattvas et dieux sont en réalité des abstractions personnifiant des idées, des vertus, des intelligences, des forces et des phénomènes naturels, comme d'ailleurs leurs prédécesseurs les dieux du brâhmanisme. Néanmoins, et sans doute pour complaire aux préjugés du vulgaire peu porté à comprendre de pures abstractions, on les représente par des images, statues et peintures, propres à frapper l'imagination, et indiquant par leur expression, leur attitude, leur costume et leurs attributs, le rang qu'ils occupent dans la hiérarchie divine et le rôle qu'ils remplissent.

Nous ignorons complètement à quelle époque apparurent dans l'Inde les premières images divines, et beaucoup d'auteurs estiment que sur ce point les Indiens ont été les tributaires et les élèves des Grecs.

Les récits les plus anciens de la vie du Bouddha, le

1. *Spyan-ras-gzigs*, Avalokiteçvara.

Lalita Vistara entre autres, rapportent cependant que lorsque Çâkyamouni, encore enfant, fut conduit pour la première fois au temple des dieux, les statues de ceux-ci descendirent de leurs piédestaux et se prosternèrent à ses pieds pour l'adorer; mais nous savons quel compte il faut tenir des dires de la tradition et des miracles qu'elle enregistre. Un fait certain, c'est qu'il n'existe point d'images du Bouddha sur les monuments les plus anciens de l'Inde (stoupas de Bharhut et de Bhilsa qui remontent au deuxième siècle avant notre ère) et qu'on ne peut attribuer ce fait à l'inexpérience où l'incapacité des artistes d'alors, puisqu'ils y ont fait figurer des adorateurs et même des génies Yakchas. D'un autre côté, les annales chinoises mentionnent qu'en 124 (av. J.-C.) un général de la dynastie des Han, qui avait pénétré dans l'Asie centrale jusqu'à la mer Caspienne, rapporta comme trophée une statue dorée du Bouddha.

La légende bouddhique nous raconte, le plus naturellement du monde, comment et à quelle occasion fut exécutée la première image du Bouddha. Quelque temps après son accession à l'état de Bouddha, Çâkyamouni monta au ciel Touchita afin d'enseigner la Bonne Loi à sa mère, Mâyâ. Il y séjourna trois mois. Son grand ami, le roi de Magadha, Bimbisara, ne pouvant supporter si longtemps son absence, supplia le saint Maudgâlyâyana de lui procurer un portrait du Maître. Par sa puissance surnaturelle, Maudgâlyâyana conduisit au ciel Touchita un sculpteur habile qui, de retour sur la terre, exécuta en bois de santal une image du Bouddha de grandeur naturelle et si ressemblante qu'il était impossible de la distinguer de l'original à la vie près. Prasénajit, roi de Koçala, autre ami du Bouddha, fit ensuite copier en or massif cette image merveilleuse. Ce furent, dit-on, les deux premières statues du Tathâgata, qui servirent de modèles pour toutes celles qu'on exécuta par la suite non seulement de Çâkyamouni, mais de tous les autres Bouddhas. Et de fait tous, ce ne serait pas assez dire se

ressemblent, mais sont absolument identiques de visage et d'expression, homogénéité voulue qui tient sans doute au dogme de l'unité et de l'identité de nature de tous les Bouddhas plus encore qu'à la tradition plastique. Ainsi que nous l'avons signalé plus haut ¹, Dhyâni-Bouddhas, Mânouchi-Bouddhas et Pratyékas ne peuvent se reconnaître qu'à la couleur qui leur est attribuée (Çâkyamouni est jaune d'or, Vairochana est blanc, Akchobya est bleu, Ratna-Sambhava jaune, Amitâbha, rouge, Amoghasiddhi, vert), à leurs gestes et à leurs attributs, ces derniers du reste peu nombreux. Or, comme il n'y a que cinq couleurs et neuf attitudes, plusieurs Bouddhas peuvent être et sont représentés d'une manière identique et la désignation de la plupart d'entre eux est purement conventionnelle et arbitraire. Les Bouddhas Yidams, qui ne sont que cinq, se distinguent facilement par leur couleur, et la présence de leur youm.

Comme les Bouddhas, les grands Bodhisattvas sont identiques de visage et d'expression; tous portent la même couronne et les mêmes vêtements somptueux; mais, outre leur couleur, on peut les reconnaître à l'image du Bouddha figuré sur le fleuron central de leur couronne, au nombre de leurs têtes et de leurs bras, à leurs attributs, aux animaux qui les accompagnent souvent, aux fleurs qu'ils tiennent ou qui se dressent à leurs côtés; mais là encore il y a lieu à de fréquentes hésitations.

Pour les images des dieux, il y a une tradition hiératique qui permet de les déterminer assez facilement, au moins en ce qui concerne les principaux, encore que parfois ils soient susceptibles de changer de noms et de fonctions d'une province à l'autre.

Par contre la tradition hiératique a fixé les traits du visage et le costume des saints — disciples du Bouddha, introducteurs du Bouddhisme au Tibet, fondateurs de sectes,

1. Voir page 197.

grands Lamas — de telle manière qu'on peut le plus souvent les reconnaître sans hésitation.

C'est à ces images que s'adresse le culte en tant que véritables matérialisations des divinités, qui résident effectivement en elles appelées et fixées par les cérémonies de consécration dites « Ouverture des yeux, de la bouche et des oreilles », cérémonies magiques qui, par des incantations toutes-puissantes, ont pour but et résultat de faire entrer l'esprit du dieu dans l'image désormais animée et douée de toutes les qualités et de la puissance de l'être divin qu'elle renferme et représente.

Mais à côté des images, il est d'autres objets matériels qui reçoivent aussi un culte de vénération et parfois même d'adoration. Ce sont les symboles sacrés qui figurent sur les autels comme représentations de certaines idées abstraites, d'offrandes imaginaires impossibles à réaliser, ou même comme substitut de l'être divin auquel tel ou tel d'entre eux est spécialement consacré, devenant dans ce dernier cas une relique *pāribhogika* ou *uddeçika*¹. Tels sont :

L'arbre sacré de la Bodhi, ou arbre Bô, quelle que soit d'ailleurs son essence. On sait que Çâkyamouni parvint à la sagesse parfaite et acquit l'état sublime de Bouddha, assis au pied d'un Pipal ou *ficus religiosa*, et chacun des autres Bouddhas connus possède au même titre un arbre spécial, souvent rendu avec assez de vérité pour qu'il soit possible de le déterminer dans les bas-reliefs ou sur les dessins. En ce qui regarde Çâkyamouni, le *plakcha*, dont Mâyâ-Dévi tenait une branche fleurie au moment où elle mit au monde son fils, et le Çâla à l'ombre duquel il entra dans le Nirvâna, partagent dans une certaine mesure le même caractère sacré, sans toutefois avoir le rôle d'emblème représentant le Bouddha en personne, autant du moins que nous le sachions.

1. Voir page 242.

La *Roue* ¹, symbole de la Loi, de la prédication sans cesse répétée de la Loi, et du cercle sans fin des transmigrations. Cette roue a quatre et le plus souvent huit rais. Parfois elle est entourée de flammes, ou bien chacun de ses rais se termine par une flamme, en souvenir, inconscient sans doute, de son origine première de symbole du disque solaire. Quelquefois aussi les rais se prolongent en dehors de la jante en une pointe triangulaire qui fait ressembler la roue sacrée à une roue de moulin. Elle repose habituellement sur un lotus.

Le *Svastika* ², ou Croix gammée, le plus ancien des symboles indiens, que l'on suppose représenter soit le soleil (en tant que roue simplifiée et figurée seulement par quatre rayons), soit le feu comme figuration des deux *aranis* primitifs, ou morceaux de bois desquels on extrayait le feu par friction. Au Tibet, il symbolise la religion et paraît être particulièrement consacré aux Bouddhas personnifications de la lumière et de la vie, ODPAGMED et TSÉPAGMED. Il affecte deux formes : l'une orthodoxe et de bon augure — les crochets des rayons tournés à droite ; l'autre hétérodoxe et néfaste — ses crochets tournés à gauche —, mais dans la pratique courante, il semble qu'on les emploie indifféremment. Souvent il est dessiné sur la poitrine d'ODPAGMED ou de ÇÂKYAMOUNI, considéré, on le sait, comme une émanation du précédent Bouddha. Comme symbole isolé, le Svastika repose presque toujours sur un lotus. Quelquefois, il est inscrit dans la roue ou le disque.

Le *Vardhamâna* ou *Trisula*, symbole de bonheur, sorte de trident incurvé en forme de croissant, le plus souvent placé au dessus de la roue. D'ordinaire ses trois pointes se terminent par un ornement en forme de trèfle. Quelquefois aussi la pointe du milieu se réduit à un simple renflement

1. *K'or-lo*. sc. Cakra.

2. *Yun-drung*.

conique, ce qui lui donne une grande ressemblance avec un quartier de lune. Ce paraît être une déformation stylisée du trident, arme du dieu Çiva, qui représente l'éclair, ou bien les trois Agni, terrestre, atmosphérique et céleste. Chez les bouddhistes, il symbolise les *Tri-Ratna* « Trois Trésors », c'est-à-dire les trois Bouddhas du passé, du présent et de l'avenir, ou bien la trinité *Bouddha, Darma, Sangha* « le Bouddha, la Loi, l'Église ».

Le *Lotus* ¹, fleur qui chez les bouddhistes représente la perfection et la pureté, et paraît avoir été primitivement un symbole solaire à cause de sa propriété de sortir de l'eau au lever du soleil, de s'épanouir au milieu du jour et de se replonger sous l'eau à la chute du jour. Il symbolise la pureté en ce que, né dans la vase, ses fleurs et ses feuilles émergées n'en conservent aucune souillure. On en distingue trois variétés : le lotus rouge ², dont la fleur épanouie sert de piédestal aux images des Bouddhas, le lotus blanc ³, plus spécialement consacré aux Bodhisattvas et en particulier à Tchangrésî; le lotus bleu, *utpala* ⁴, attribué généralement aux divinités féminines et aux dieux inférieurs. Sa fleur, en bouton ou épanouie, figure fréquemment dans les mains des Bodhisattvas, entre autres dans celles de la forme particulière d'Avalokiteçvara qui en tire son nom de *Padmapâni*. « Celui qui a des mains de lotus » ou « qui tient le lotus dans sa main ». Assez souvent aussi il figure isolé sur l'autel en qualité de symbole-offrande.

Le *Joyau* ou *Pierre précieuse* ⁵. Trésor par excellence. Perle ou Boule lumineuse dont les rayons éclairent le monde. Symbole de la science parfaite ou Bodhi. Représenté sous la forme d'une sphère, le Joyau sacré repose tou-

1. *Pa-dma*.

2. *Nelumbium speciosum*.

3. *Nymphaea esculenta*.

4. *Nymphaea speciosa*.

5. *Nor-bu*, sc. *Rat-na, Mani* et *Çinta-mani*.

jours sur le lotus, quand il ne se trouve pas entre les mains d'un Bodhisattva.

La *Châsse à reliques*, en tibétain *Tchorten* ¹, petit monument qui contient, ou est censé contenir une relique du Bouddha ou de quelque saint éminent, figure toujours sur le devant de l'autel. Le Tchorten se compose habituellement d'une base cubique reposant sur trois ou cinq degrés, creuse, avec une porte sur chaque face, se continuant en une pyramide surmontée d'un mât, ou flèche, orné de sept à treize disques qui figurent des parasols d'honneur, et du sommet duquel partent quatre chaînettes agrémentées de clochettes en miniature qui vont s'attacher aux quatre angles. Parfois, mais c'est plus rare au Tibet, la base du Tchorten est cylindrique et dans ce cas sa partie supérieure affecte la forme hémisphérique. Lorsque le Tchorten ne contient pas de relique, il renferme d'ordinaire une petite image du Bouddha, Bodhisattva ou dieu auquel le temple, ou la cérémonie, est consacré.

En plus de ces symboles, on voit presque toujours sur les autels deux séries de petites figures supportées par des lotus et disposées en rang qui représentent comme symboles-offrandes les « sept Trésors » : trésor de la roue, de la pierre précieuse, de la femme, du conseiller, de l'éléphant, du cheval et du général victorieux ²; et les « huit choses précieuses » la roue, la conque, le parasol royal, la bannière, les deux poissons d'or, le Nandhyavarta ³, le vase d'amrita et le lotus.

3. USTENSILES DU CULTE. — INSTRUMENTS DE MUSIQUE. —

Le rituel des offices, ou des sacrifices, pour nous servir du terme consacré par les Lamas eux-mêmes, est très compliqué et minutieux. Il exige de nombreux ustensiles tant

1. *C'or-rtén*; sc. *Caitya* ou *Stûpa*.

2. Ce sont les sept trésors bien connus du Cakravartin.

3. Sorte de grecque enchevêtrée; complication du Svastika.

pour la présentation des offrandes que comme accessoires indispensables au prêtre qui officie et à ses acolytes, ustensiles de nature et de formes différentes selon le caractère de l'office célébré, mais dont quelques-uns cependant servent indistinctement et obligatoirement dans toutes les cérémonies.

Ceux servant aux offrandes consistent principalement en coupes, lampes et vases pour l'eau consacrée. Les coupes dans lesquelles se font les oblations de riz, de gâteaux et d'eau pure sont de petites écuelles de cuivre peu profondes et très évaseées; celles que l'on emploie pour les offrandes de sang ou de liqueur alcoolique affectent généralement la forme d'un crâne humain en cuivre ou en argent, et le plus souvent sont de véritables crânes surtout quand il s'agit de cérémonies d'exorcisme ou magiques.

Comme lampes on emploie, la plupart du temps, des écuelles semblables aux coupes d'offrandes qu'on remplit de beurre fondu dans lequel trempe une mèche de coton.

Le vase à eau consacrée, ou Amrita, se nomme *Boumpa*¹. De cuivre ou d'argent, richement orné de décors en relief, il a la forme d'une bourse persane ou d'une théière sans bec. Son couvercle est mobile et sert, dans certaines cérémonies à recevoir l'eau des libations. Il est toujours accompagné d'une plume de paon qui remplace notre goupillon pour les aspersion tant de purification que de bénédiction.

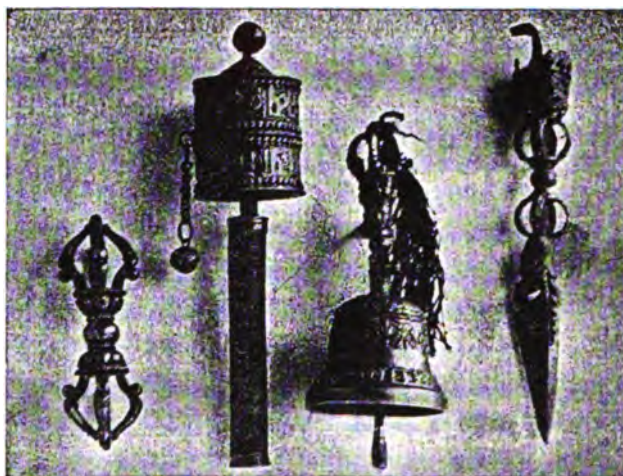
Les ustensiles à l'usage des prêtres sont beaucoup plus nombreux.

C'est d'abord le *Dordje*², ou foudre, consistant en une poignée, ou manche, cylindrique terminée à ses deux extrémités par cinq pointes, dont les quatre latérales s'incurvent et se rapprochent de celle du milieu. Cet instrument, fait sur

1. Ou *Las-Bum*.

2. *Rdo-rje*, sc. *Vajra*.

le modèle du Vajra d'Indra, tombé miraculeusement du ciel et conservé dans le monastère de Séra, est à la fois une sorte de sceptre, emblème de puissance, et l'arme irrésistible du prêtre pour combattre les démons. Celui-ci le tient en main quand il procède aux exorcismes, aux purifications à



Dordje.

K'orlo.

Drilbu.

P'ourbou.

tout instant répétées dans le culte et quand il consacre l'eau bénite.

Une autre arme du prêtre non moins efficace, dit-on, mais qui ne s'emploie que contre les démons est le *P'ourbou*¹, poignard à lame triangulaire dont la poignée, qui a la forme d'un demi-djorjé, se termine par une tête du dieu *Tamdin*² (Hayagrīva), le plus intraitable ennemi des mauvais esprits.

La sonnette, *Drilbou*³, dont le manche est également

1. *P'ur-bu*.

2. *Rta-mgrin*.

3. *Dril-bu*.

formé d'un demi vajra, sert à deux fins. Son tintement réveille et appelle les dieux et met en fuite les démons.

Le chapelet, *Tenva*¹, accessoire essentiel de la tenue des Lamas, joue également un rôle important dans les cérémonies du culte pour la récitation de certaines prières qui doivent être répétées un nombre déterminé de fois. Pendant les cérémonies, il est toujours placé sur une table à gauche de l'officiant qui le prend et le repose suivant les exigences du rituel. Le chapelet des Lamas a cent huit grains, ordinairement tous de même dimension², et deux *compteurs* à prières composés chacun d'une tige métallique sur laquelle glissent dix petits disques de métal, et se terminant l'un par un dordjé, l'autre par un drillbou. Le premier sert à marquer les unités, le second les dizaines. On le fait en toute espèce de matière, mais la forme, la couleur et la nature de ses grains ne sont pas indifférentes : elles varient suivant la divinité priée, sauf dans la secte Gélougpa dont le chapelet, appelé *Ser-tén*, est fait d'un bois jaune-rougeâtre prétendu celui de l'arbre Bô, ou *Ficus religiosa*, et sert au culte de tous les dieux sans exception. Ainsi le chapelet à grains de cristal (ou de verre blanc) est consacré à Padmapâni; celui dont les grains sont faits en bois de santal rouge sert au culte de Tamdin³; pour les Bouddhas en général et Mandjouçri en particulier, on emploie des chapelets jaunes; pour Târâ il faut un chapelet à grains de turquoise ou de verre bleu; le chapelet à grains en vertèbres de serpent est uniquement réservé aux cérémonies de sorcellerie et pour la divination. Les grands Lamas, tout en observant les règles relatives aux couleurs consacrées, mettent un grand luxe dans leurs chapelets, généralement faits de pierres précieuses, cristal, corail, ambre, turquoise, etc.

1. *Pren-ba*.

2. De la grosseur d'un gros pois.

3. En général les chapelets de couleur rouge sont employés dans tous les sacrifices aux divinités dont le rôle est de combattre les démons.

L'usage du chapelet n'est pas exclusivement réservé aux religieux : tous les laïques, hommes et femmes, le portent continuellement sur eux et s'en servent à tous moments pour la comptabilité des prières qu'ils murmurent du matin au soir. Le chapelet des laïques se distingue de celui des Lamas en ce que chaque dizaine est marquée par un grain plus gros et de matière différente. Souvent aussi, il n'a que trente grains, nombre jugé suffisant dans la plupart des cas. De même également les laïques ont toute liberté pour le choix de la matière de leurs chapelets, de pierres précieuses de couleur variée pour les gens riches, d'os, de verroterie ou de simples baies séchées pour la grande masse du peuple. Porté autour du cou ou enroulé autour du bras ce devient un accessoire indispensable de la toilette féminine et masculine.

Il est un autre ustensile religieux qui le dispute en importance au chapelet, le *K'or-lo*, cylindre ou moulin à prières. Cet objet, précieux au dévot, se compose d'un cylindre métallique tournant autour d'un axe inséré dans un manche en bois et contient un rouleau d'étoffe ou de papier sur lequel sont écrites ou imprimées des prières (ordinairement la formule mystique Om Mani Padmé Houm, répétée des milliers de fois) ou des passages des écritures. Chaque fois qu'on fait tourner le cylindre dans le sens voulu, c'est-à-dire de droite à gauche, on obtient le même mérite que si l'on avait effectivement lu, d'un bout à l'autre, toutes les prières écrites à l'intérieur.

Mais, si universellement usité qu'il soit, on ne se contente pas du cylindre à main. Dans les cours des monastères, le long des avenues qui y conduisent, se voient des rangées d'énormes cylindres renfermant des sections entières des écritures sacrées, que les passants ne manquent jamais de mettre en mouvement d'une poussée de main ; et, mieux encore, sur le sommet des montagnes et le long des cours d'eaux on rencontre partout de ces immenses cylindres

qui, mus par le vent ou par l'eau, moulent éternellement leurs muettes prières, en l'honneur des Bouddhas et de la Loi, et pour le plus grand avantage de l'univers et des êtres.

N'oublions pas un autre ustensile qui, bien que secondaire, joue son rôle dans tous les cultes, même dans les rites de sorcellerie : c'est le Miroir (*Me-long*). Placé, occasionnellement sur l'autel, il symbolise la pureté comme emblème du soleil ou de la lune, mais il sert surtout dans les deux cérémonies appelées *Touisol* ¹ « Ablution » et *Ts'é-groub* ² « Obtention d'une longue vie ». La première de ces cérémonies s'applique indifféremment à tous les Bouddhas, la seconde s'adresse à Ts'épagmed (*Amitâyus*) le Bouddha d'immortalité ou de Vie éternelle. Dans le culte indien il est d'usage de baigner ou laver les images des dieux en les arrosant d'eau consacrée et parfumée, de lait, de beurre et autres matières réputées saintes et purificatoires ; dans le même but, les bouddhistes versent l'eau de consécration sur le miroir disposé de manière à refléter l'image du Bouddha ou du dieu placée sur l'autel. Pour les cérémonies d'exorcisme, c'est sur ce miroir que sont censés apparaître les divinités et les démons évoqués.

Le caractère spécial du Bouddhisme et certainement l'un des éléments les plus puissants de sa domination sur les masses, par l'impression profonde qu'il produit sur l'esprit, l'imagination et même les sens des fidèles, c'est la pompe de son culte. Rien n'y est négligé de ce qui peut frapper les esprits et produire l'émotion religieuse : pénombre mystérieuse des temples, éclairés seulement par la porte, où ressortent les ors des images et l'éclat étincillant des ustensiles sacrés, profusion de lumières sur l'autel, parfums pénétrants de l'encens et des fleurs tropicales, chants et musique.

1. *Bkrus-gsol.*
2. *Ts'é-grub.*

Tous les Européens à qui il a été donné d'assister à des offices tibétains, entre autres le P. Huc et l'abbé Desgodins, s'accordent à reconnaître l'effet saisissant des chœurs, qu'ils ne craignent pas de comparer au plein chant de nos églises, et de la musique qui les accompagne, toute barbare qu'elle puisse paraître à l'oreille d'un dilettante.

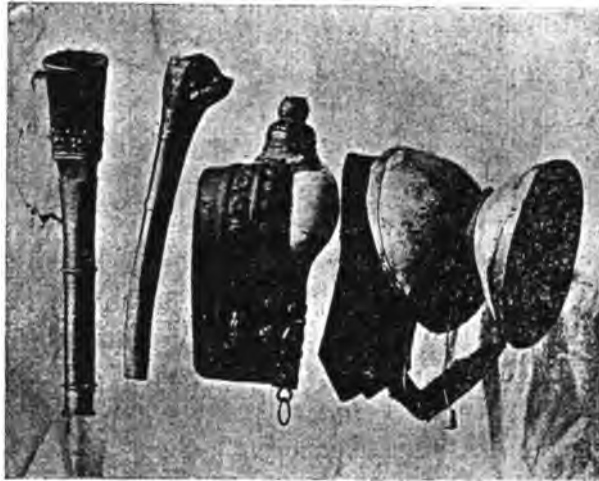
Très primitifs, les instruments de la musique sacrée se composent de cymbales, de trompettes et de tambours. Les cymbales, en cuivre, sont de deux dimensions : les grandes nommées *sil-smyan*, servent au culte des Bouddhas, les petites, *rol-mo*, à celui des divinités inférieures et démoniaques. Il y a aussi deux sortes de trompettes à coulisses en cuivre, les petites appelées *gye-ling* ¹, et les grandes, qui ont souvent près de deux mètres de longueur, *ra-doung* ², sans compter la trompette, faite d'une conque marine, *doung* ³, qui sert particulièrement à appeler les religieux aux offices et à leurs divers exercices.

Les tambours (*tchoï-na*) ⁴ sont aussi de plusieurs dimensions : les grands étant suspendus et frappés au moyen d'un marteau de bois ; les petits, tenus à la main, mis en action au moyen de deux petites balles de bois ou de cuir, attachées par une lanière au milieu de leur caisse, qui viennent frapper alternativement les deux faces quand on les agite.

Ceci constitue l'orchestre réglementaire, on pourrait dire canonique, des cérémonies courantes, aussi bien des orthodoxes que des schismatiques ; mais, quand il s'agit des rites d'exorcisme, de magie et de sorcellerie, destinés à exercer une action toute puissante sur les dieux dont on invoque l'assistance et sur les démons que l'on se propose de

1. *Rgyas-gling.*
2. *Rag-dung.*
3. *Dung.*
4. *C'os-rnga.*

chasser ou de détruire, ces instruments vulgaires sont tenus pour insuffisants et l'on a recours à d'autres, considérés comme possédant une puissance irrésistible. Ces instruments sont fabriqués avec des ossements humains, à l'exception de la conque marine qui sert dans tous les cas. Dans ces circonstances, on emploie des trompettes, *kang-ling*¹, faites de fémurs ou de tibias, et des tambours à main² formés de deux crânes soudés par leur sommet et



Kang-ling. Doung. Damaru.

recouverts de peau (peut-être de peau humaine). Notons en passant que, pour avoir toute leur efficacité, ces instruments doivent être faits avec des ossements de Lamas.

4. CÉRÉMONIES ET FÊTES. — « Comme le Lamaïsme vit principalement par les sens et dépense sa force en fonctions sacerdotales, il est particulièrement riche en rituel. C'est pourquoi son cérémonial a reçu une prédominance

1. *Rkang-gling*.

2. *Nga-c'un*, sc. *damaru*.

spéciale, d'autant plus intéressante que le rituel conserve beaucoup de vestiges des temps archaïques. Les principaux rites, mystiques ou autres, révèlent une combinaison du culte indien et du culte tibétain pré-bouddhique. Tel qu'on le connaît déjà, le rituel le plus élevé suggère la comparaison sur beaucoup de points avec celui de l'église catholique romaine. Mais l'ensemble du culte lamaïque comprend une forte dose de culte démoniaque et de sorcellerie ; car le Lamaïsme n'est que faiblement et imparfaitement verni à la surface de symbolisme bouddhique, par dessous lequel apparaît sombrement le développement sinistre de la superstition polydémoniaque ¹. »

Cette appréciation de l'un des auteurs le plus justement estimés qui aient écrit sur le Bouddhisme tibétain ne nous paraît pas entièrement exacte. Il a raison, très certainement, en ce qui concerne les rites de magie, de sorcellerie et d'exorcismes qui constituent le fond de la religion populaire. Mais, quant au culte canonique, aussi bien des Nyigmapas que des Gélougpas orthodoxes, il nous paraît accorder trop d'importance à l'élément chamanique indigène et oublier qu'il n'est en somme, à quelques nuances près, que la célébration traditionnelle intégrale du culte du Mahâyâna mystique, tel qu'il se pratiquait au Népal ² et probablement dans toute l'Inde septentrionale à l'époque de l'introduction du Bouddhisme au Tibet, tel qu'il existe encore de nos jours en Chine et au Japon dans les deux sectes de Tendai et de Singon ³.

Comme toutes les autres religions, le Lamaïsme possède deux sortes de cérémonies cultuelles d'un caractère très tranché : les offices quotidiens et les grands sacrifices, réguliers ou accidentels, célébrés soit aux fêtes gardées, soit à

1. L. A. Waddell : *Lamaism*, *Intr.* XI.

2. B. H. Hodgson : *Illustrations of the literature and religion of the Buddhists*.

3. Horiou Toki : *Si-dô-in-dzou*.

propos de quelque événement important, heureux ou malheureux, actions de grâces ou invocations de détresse.

Des premiers nous avons indiqué l'ordre et la nature à propos des devoirs quotidiens du clergé; il n'est donc pas utile d'y revenir plus longuement quand nous aurons rappelé qu'ils consistent en récitation psalmodiée d'invocations et d'hymnes à la louange des Bouddhas, principalement d'Odpagmed, des Bodhisattvas et avant tout de Tchanrésî, enfin du saint ou du dieu patron du Monastère, et d'offrandes d'eau, de grains consacrés, de fleurs, de parfums, de lumières.

Les seconds méritent une description particulière, tant à cause de leur caractère magique, même quand il s'agit de cérémonies orthodoxes, que de leur ressemblance avec ceux des autres contrées où fleurit le Mahâyâna mystique et également avec certains rites du culte catholique, auquel nombre d'auteurs supposent qu'ils ont pu être empruntés en partie sous l'influence des Nestoriens et des premiers missionnaires, Guillaume de Rubruquis, Ascelin, Pont-Corvin et autres dont les enseignements et les pratiques auraient été connus du grand réformateur Tsong-Khapa. Cette hypothèse ne doit cependant être envisagée qu'avec la plus grande réserve, car selon toutes probabilités il ne s'agit là que de simples coïncidences fortuites.

Toutes les fêtes sont naturellement l'occasion de cérémonies solennelles, et les fêtes sont nombreuses au Tibet.

C'est d'abord la célébration hebdomadaire de l'*Uposatha* qui correspond à nos dimanches, fête qui se célébrait primitivement le jour de la nouvelle et de la pleine lune, puis plus tard également aux deux quartiers intermédiaires. Outre un office solennel, elle comporte un jeûne rigoureux et une confession générale, *Sobyong*¹ ou *Prâtîmokcha*, devant tout le chapitre du monastère. Voici en quoi con-

1. *Gso-sbyong*.

siste le Prâtimokcha, confession publique complètement distincte de la confession auriculaire secrète que doit faire à son supérieur, ou à quelque ancien, tout moine qui a conscience d'avoir commis un péché d'action, d'omission, de parole ou de pensée. La cérémonie est empreinte d'une grande solennité. Tous les religieux du monastère — ils sont quelquefois plusieurs milliers — s'assemblent dans le temple ou dans la salle de réunion. Après que l'assistance a récité les prières fondamentales, — la formule du Triple Refuge dans le Bouddha, la Loi et l'Église, l'acte de foi en la Loi promulguée par le Bouddha, et le *Credo* de l'Église bouddhique, — le supérieur s'assure par une série de questions que l'assemblée est régulièrement constituée, enjoint à toute personne impure ou non initiée de se retirer et annonce que l'on va accomplir le Prâtimokcha. Alors le supérieur, ou le plus souvent un ancien désigné par lui, lit les deux cent cinquante articles dans lesquels sont catalogués tous les péchés prévus et les sanctions pénales qu'ils comportent : exclusion perpétuelle ou temporaire de la communauté, pénitences plus ou moins sévères, ou simple réprimande. Après chaque article, le lecteur demande trois fois si quelqu'un des frères a commis le péché indiqué, en invitant le coupable à avouer sa faute. Si aucune voix ne s'élève, l'officiant conclut que l'assemblée est pure de cette transgression. Une fois la lecture de tous les articles terminée, la cérémonie finit par une action de grâces si aucune faute grave n'a été commise, ou par une invocation à la clémence et à la protection du Bouddha s'il s'est révélé quelque crime. Les moines passibles de l'expulsion sont immédiatement dépouillés du costume religieux et chassés du couvent, non sans avoir subi au préalable une sévère correction corporelle d'une centaine de coups de bâton.

Parmi les fêtes à époques fixes, les principales sont :

La fête du Nouvel An, au commencement de février, à l'occasion de laquelle la ville de Lhasa est envahie par les

moines des monastères environnants, qui y règnent en maîtres pendant trois jours ;

Celle du Dordjé (*vajra*) d'Indra, miraculeusement tombé du ciel et conservé, dit-on, au monastère de Séra, qui se célèbre le 27^e jour du premier mois ;

Au commencement du troisième mois, exposition à Lhasa des vases et des peintures sacrées ;

Fin avril, fête de la conception ou de la naissance du Bouddha Çākya-mouni, correspondant au 15 du mois indien de Vaiçakha ;

Premier juin, fête du Nirvâna du Bouddha ;

Vingt-cinquième jour du dixième mois (octobre-novembre), fête de la mort ou de l'ascension au ciel de Tsong-Khapa, qui se célèbre dans tout le pays par des illuminations générales.

A ces fêtes régulièrement établies, il faut ajouter celles spéciales à chaque monastère, soit à l'anniversaire de sa fondation, soit à celui de la naissance ou de la mort de son fondateur.

Pour les laïques, ces fêtes sont l'occasion de réjouissances de tout genre et aussi de profits en raison des foires qui se tiennent à ces époques dans les villes ou autour des monastères. Les Tibétains, gens pratiques, trouvent ainsi le moyen de concilier la dévotion, le plaisir et les affaires.

Au point de vue religieux, elles sont toutes marquées de jeûnes (qui durent parfois plusieurs jours, comme par exemple pour le rite appelé NyOUNGNE¹ qui se prolonge pendant quatre jours avec une sévérité telle qu'il n'est pas permis d'avaler sa salive) et de cérémonies solennelles.

Ces cérémonies, qui portent différents noms suivant leur destination spéciale, sont toutes plus ou moins empreintes d'un caractère magique, leur but étant d'investir l'officiant

1. *Snyung-gnas* ou *Snyung-par-gnas-pai-tch'o-ga*.

de toutes les qualités et de la puissance du Bouddha particulièrement invoqué, et même d'en faire une sorte d'incarnation temporaire de ce Bouddha, afin de se substituer à lui en vue du bien et du salut de tous les êtres qui vivent dans l'univers ¹.

Quelle que soit leur intention les offices ont toujours sept phases :

D'abord l'officiant — qui doit toujours être un prêtre éminent par ses vertus et sa science des rites, — purifie sa personne par des ablutions et une sorte de signe de croix consistant à toucher, de ses deux mains étroitement unies, son front en prononçant l'invocation *Om*; puis il touche de même sa poitrine, son estomac, son épaule gauche puis la droite en disant successivement *Ah, Houm, Dam, Yam*, et finit par *Svaha*, gestes et formules qui ont pour effet de faire entrer en lui le corps, l'esprit et la parole du Bouddha ². Il procède ensuite à la purification des ornements sacerdotaux, à la consécration de l'eau bénite, à la purification du temple et à l'expulsion des démons, tous actes qu'il exécute en prononçant des invocations mystiques ou magiques, *dhāranis*, en faisant certains gestes également magiques, *mudrās*, et en brandissant de sa main droite le *dordjé*.

Ces préliminaires accomplis, il procède aux sept phases (*yang-lag-bdun*) du sacrifice :

- 1° Invitation aux Bouddhas, Bodhisattvas et dieux, préparation du chemin qu'ils suivront; envoi de chars;
- 2° Bienvenue aux hôtes célestes; il les invite à prendre les sièges préparés à leur intention;
- 3° Présentation des offrandes : eau pour ablutions et pour boire, riz, gâteaux, fleurs, encens, lumières, musique;
- 4° Chant d'hymnes de louanges;

1. Voir *Si-dô-in-dzou*, p. 31.

2. L.-A. Waddell : *Lamaism*, p. 123. — *Si-dô-in-dzou*, p. 31 et suiv.

5° Récitation psalmodiée des formules (*mantras* et *dhâranis*) qui doivent opérer l'incarnation du Bouddha dans la personne du prêtre;

6° Prières pour obtenir les grâces désirées dans ce monde et dans la vie future;

7° Bénédiction de l'assistance, soit par aspersion d'eau bénite, soit par l'imposition du chapelet, soit encore en posant sur la tête des fidèles le vase qui contient l'eau consacrée.

Ce rituel ordinaire est parfois susceptible de quelques modifications; ainsi, dans la cérémonie du Prâtîmokcha, il comporte : 1° Salut aux Bouddhas; 2° Offrandes; 3° Confession des péchés; 4° Actions de grâce; 5° Exhortation; 6° Prières pour l'obtention de grâces temporelles; 7° Pour des grâces spirituelles.

Parfois aussi, et notamment dans la cérémonie *Ts'égroub* célébrée en l'honneur de Tsépagmed afin d'obtenir une longue vie (ou la vie éternelle), l'officiant consacre du *lchong* (bière d'orge ou de riz) et des gâteaux de farine de froment qu'il distribue ensuite aux assistants religieux et laïques ¹.

5. — BAPTÊMES, MARIAGES, FUNÉRAILLES. — D'une façon générale, le Bouddhisme, dont l'idéal est tout entier dans la vie future, se désintéresse complètement des événements de la vie sociale qu'il tient pour un état inférieur, source perpétuelle de tentations et de péchés, le plus grand des obstacles à l'acquisition du Nirvâna. Il n'intervient qu'au moment de la mort afin d'assurer au défunt une bonne transmigration grâce à l'efficacité du secours de la religion.

Au Tibet, cependant, où la tolérance est plus grande, où le prêtre moins retenu se mêle davantage à la vie laïque, il daigne faire quelques concessions, en vue ou sous le pré-

1. Quelques auteurs européens donnent, mais improprement, le nom d'Eucharistie à cette cérémonie à cause de sa ressemblance avec la communion sous les deux espèces.

texte de contribuer par son intervention au bonheur présent et futur des hommes, de les aider à marcher dans la voie de la sagesse et de la sainteté. L'enfant qui vient de naître est une proie livrée sans défense aux démons, s'il n'est protégé par l'égide de la religion, et cette protection lui est acquise par une cérémonie qui a une grande ressemblance avec le baptême chrétien, bien qu'elle découle en réalité d'anciennes pratiques brâhmaniques quelque peu modifiées dans leur forme.

Le troisième ou le dixième jour après sa naissance (époque consacrée par le rituel brâhmanique pour la cérémonie de « dation de nom »), on célèbre pour l'enfant le sacrement appelé *Touisol*¹. On dresse à cet effet un autel sur lequel brûlent des lampes et des baguettes d'encens, tandis que le prêtre consacre au moyen de prières et de formules magiques de l'eau bénite avec laquelle il asperge l'enfant ou dans laquelle il le plonge trois fois. Puis il le bénit par imposition des mains ou du chapelet, lui donne un nom et consulte les astres pour établir son horoscope. Il va sans dire que si les présages sont mauvais on peut les corriger, ou tout au moins les atténuer, au moyen de cérémonies magiques d'autant plus efficaces qu'elles seront plus généreusement rétribuées. Dès que l'enfant peut marcher et parler, le prêtre intervient de nouveau pour le bénir, réciter les prières et les formules propres à assurer son bonheur matériel et spirituel, et suspendre à son cou des amulettes qui doivent le défendre contre les maladies, les accidents et les maléfices des démons.

La religion, qui considère le mariage comme un mal toléré par condescendance pour la faiblesse humaine, n'intervient pas pour le sanctifier par ses prières et ses bénédictions. C'est, comme nous l'avons vu, un acte purement civil, occasion naturellement de grandes réjouissances

1. *Bkrus-gsol*, ablution.

familiales, mais sans aucun rite religieux même individuel, et auquel il est formellement interdit aux moines d'assister. Ils y jouent cependant un rôle, mais préalable. Aucun mariage ne se célèbre au Tibet sans qu'un prêtre astrologue ait consulté les astres et comparé les horoscopes de natalité des deux fiancés afin de savoir si l'union projetée sera heureuse. On a aussi dans ce but des tables de divination que l'on consulte en jetant des dés ou de petits cailloux noirs et blancs qui révèlent l'avenir d'après les cases sur lesquelles ils tombent. Il appartient aussi au prêtre astrologue de déterminer le jour favorable à la célébration du mariage en consultant soit les astres, soit les tables de divination spécialement établies à cet effet.

De tout temps, par contre, les religieux bouddhistes ont généreusement prêté leur ministère aux funérailles. Pour eux c'est affaire de charité, persuadés qu'ils sont de l'efficacité de leurs prières et de leurs mantras pour procurer au mort la rédemption, ou du moins l'atténuation de ses péchés; pour la masse du peuple c'est affaire de foi, de superstition et d'affection dans l'espoir de procurer à un être cher une heureuse transmigration.

Dans l'idée des Tibétains, nous l'avons vu, toutes les maladies sont l'œuvre des démons et par conséquent, outre qu'ils sont les seuls dépositaires de la science médicale les Lamas possesseurs de la puissance exorciste sont tout indiqués pour venir en aide, soulager ou guérir les malades; toutefois à notre point de vue européen leur thérapeutique, dans les cas désespérés, d'incantations, d'exorcisme, de processions bruyantes autour du moribond, accompagnées du charivari de tous les instruments imaginables, paraîtrait plutôt susceptible de hâter la fin que de dissiper les souffrances du patient. Lorsque tout espoir est perdu, et que le malade entre en agonie, les Lamas du Monastère le plus voisin — à leur défaut le prêtre du village — viennent réciter les prières des morts afin d'empêcher les démons de

s'emparer de l'âme du mourant; puis, aussitôt que le décès est certain, l'un d'eux saisit la tête du mort, et par une pression énergique fait éclater le crâne afin d'ouvrir une issue à l'âme. Dans quelques régions, c'est avec une bûche de bois que le Lama brise le crâne du défunt; dans d'autres, il se contente d'arracher une touffe de cheveux; en tout cas l'intension est identique.

Quatre modes de funérailles sont usités au Tibet : l'incinération, l'enterrement, la dissection et l'exposition.

L'incinération, très coûteuse vu la rareté du bois, n'est usitée que pour les personnages de marque et pour les religieux. Les Lamas, qui ont assisté jusqu'au bout à la crémation, recueillent les ossements et les cendres, et, soit les mélangent à une pâte de farine et de terre glaise, dont ils façonnent des figurines de dieux ou de Bouddhas, soit les enferment dans l'intérieur d'une statuette pieusement conservée dans le temple ou dans le sanctuaire familial.

L'enterrement est exclusivement réservé aux funérailles des Dalai-Lamas, des Pantchen-Rinpotchés et des Lamas incarnés, l'esprit divin qui les anime n'ayant pas besoin d'attendre la dissolution complète du corps pour se réincarner de nouveau.

Le mode de funérailles considéré comme le plus pieux et le plus honorable pour les gens de condition moyenne, est la dissection. En grande pompe et processionnellement, les Lamas accompagnent le corps dans un enclos consacré à quelque distance de la ville ou du village, et là tandis qu'ils chantent les prières des morts, l'un d'eux découpe le corps en morceaux qu'il jette en pâture aux oiseaux de proie et aux chiens, qui ne manquent point de suivre les convois. Les os, scrupuleusement dépouillés de toute chair, sont alors broyés, pétris avec de la farine d'orge et façonnés en boulettes que l'on distribue également aux chiens et aux oiseaux de proie.

La rémunération qu'il faut donner aux Lamas est assez

dispendieuse, aussi les gens de basse classe se contentent-ils de transporter leurs morts sur quelque colline isolée et de les y laisser exposés en pâture aux animaux sauvages.

Ces pratiques qui, pour un Européen, constitueraient une profanation révoltante, s'expliquent chez les Tibétains moins par leur état de demie barbarie que par la croyance que l'âme ou l'esprit du mort ne peut se réincarner tant que les éléments matériels du corps ne sont pas dissous et rendus à la masse des atomes mondiaux. Ce stage d'attente, qu'on nomme *Bardo*¹, est tenu pour extrêmement douloureux. Sa durée normale obligatoire ne dépasse pas quarante-neuf jours quand les rites funéraires ont été régulièrement accomplis ; mais s'ils ont été négligés, les morts errants autour de la terre reviennent tourmenter leurs parents impies, auxquels ils se manifestent en rêve sous l'aspect de morceaux de chair informes et sanguinolents. Hâter la destruction du corps matériel est donc au premier chef une œuvre pie à laquelle aucun Tibétain n'oserait se soustraire.

6. CULTE POPULAIRE. SORCELLERIE. DIVINATION. — Le Bouddhisme primitif (c'est-à-dire au temps de Çâkyamouni et de ses successeurs directs), doctrine essentiellement philosophique susceptible d'être comprise et mise en pratique par un petit nombre d'esprits éclairés, surtout blasés et dégoûtés des misères du monde, préoccupés avant tout de se soustraire à l'obligation fatale de la renaissance, tenait en médiocre estime les fidèles laïques entachés du *tanna* ou attachement aux instincts et plaisirs matériels. Il ne les admettait pas dans l'Église (*sangha*) constituée par les seuls religieux, se contentant de leur imposer le minimum des devoirs moraux prescrits par le Bouddha, et leur donnant pour rôle unique la charge d'entretenir par leurs dons et leurs aumônes la communauté des saints. En récompense de

1. *Bar-rdo*.

leurs vertus, dont la libéralité était la première, il leur laissait entrevoir la félicité de renaître plus tard en la personne de quelque saint religieux sur le chemin du Nirvâna. Quand une fois il fut constitué en religion il dû, forcément compter avec l'élément laïque de plus en plus nombreux, et le Mahâyâna, qui se donnait pour but de faciliter et d'applanir la route difficile du salut au plus grand nombre possible d'êtres, leur accorda dans une certaine mesure la participation aux bénéfices résultant de la célébration du culte. Toutefois, si les laïques sont admis à assister aux cérémonies solennelles et à profiter de la prédication de la doctrine, ils ne prennent une part active à aucun sacrifice public ou privé. Le prêtre officie bien à leur intention, pour leur plus grand avantage spirituel et matériel, présent et futur; mais eux se bordent à visiter les temples, prier et se prosterner devant les images sacrées, déposer leurs offrandes sur l'autel.

Les devoirs religieux du bouddhiste tibétain peuvent se résumer ainsi :

« 1° Prendre refuge dans le Bouddha, la Loi et l'Eglise;

2° S'efforcer d'atteindre aux plus hauts degrés de la perfection afin de s'unir à l'Intelligence suprême (Bodhi) et parvenir au Nirvâna;

3° Se prosterner devant les images du Bouddha et les adorer;

4° Déposer devant lui des offrandes agréables aux six sens, telles que lumières, fleurs, guirlandes, encens, parfums, toutes les sortes de choses qui se mangent et se boivent, des étoffes pour vêtements ou tentures, etc.;

5° Faire de la musique, chanter des hymnes, célébrer les louanges du Bouddha, de sa personne, de sa doctrine, de son amour, de sa miséricorde, de ses perfections, et de ses actes pour le bien de tous les êtres;

6° Confesser ses péchés d'un cœur contrit, en demander le pardon et prendre la résolution de n'en plus commettre;

7° Se réjouir des mérites de tous les êtres et souhaiter

qu'ils puissent désormais obtenir la délivrance finale, ou Nirvâna;

8° Prier et supplier les Bouddhas qui sont actuellement dans l'univers de *tourner la roue de la loi* (c'est-à-dire de prêcher la doctrine) et de ne pas quitter le monde trop tôt, mais d'y demeurer pendant plusieurs kalpas¹. »

En général le Tibétain est profondément religieux. Les aumônes, les dons de toute nature aux monastères, les visites aux temples de la localité et les offrandes quotidiennes qu'il y apporte ne suffisent pas à satisfaire sa piété. Constamment, en marchant, en se reposant, en vaquant à ses affaires, on peut le voir égrenant des prières sur son chapelet, ou bien faisant tourner des heures entières son cylindre à prières en murmurant la sainte formule mystique, *Om Mani Padmé Houn!* enseignée, dit-on, par le Bodhisattva Tchanrésî lui-même.

Mais tout ceci constitue la dévotion courante, à la portée de tout le monde et il est un autre acte pieux bien autrement méritoire en raison de la peine et souvent même du danger qu'il comporte, encore qu'il soit presque toujours une occasion de plaisirs de tous genres et aussi de bénéfices pécuniaires. C'est le pèlerinage.

Si nous en croyons les soutras les plus anciens, le Bouddha lui-même enseigna à son disciple bien aimé, Ananda, que l'acte le plus méritoire du fidèle bouddhiste, religieux ou laïque, était la visite des lieux sanctifiés par les quatre événements principaux de l'existence d'un Tathâgata : sa naissance, son accession à la dignité de Bouddha, sa première prédication de la Loi, et son Nirvâna. Aussi, dans l'Inde ancienne, des foules de pèlerins, venus des points les plus éloignés, même de la Chine, se pressaient-elles à Bouddha-Gâyâ, à Bénarès et à Kapilavastou, et par la suite les lieux où le Bouddha résida ou bien ceux où

1. F. Schlagintweit : *Le Bouddhisme au Tibet*, p. 67.

étaient élevés des monuments contenant de ses reliques (*stoupas*) devinrent aussi des pèlerinages très fréquentés.

Au Tibet, tous les monastères de quelque importance se targuent de posséder des reliques miraculeuses ou bien un Lama incarné, et leurs fêtes patronales, toujours accompagnées de foires avec divertissements de toutes sortes sont devenues des occasions de pèlerinages auxquels tout Tibétain ne manque pas de se rendre au moins une fois dans sa vie au mépris de la fatigue, de la difficulté des chemins et de la rigueur de la température, causes fréquentes d'accidents mortels.

Parvenu au but de son voyage, le pèlerin visite pieusement le temple, se prosterne devant les images, presque toujours miraculeuses, présente les offrandes qu'il a apportées à grande peine, puis, ses dévotions terminées, s'occupe de ses affaires, ventes ou achats de marchandises diverses, et se livre à tous les plaisirs que lui offre le côté mondain de ces pieuses réunions.

L'acte de dévotion le plus habituel de ces pèlerinages consiste à faire un certain nombre de fois le tour¹ du temple ou du monastère en récitant des prières et en faisant tourner l'inévitable cylindre qui renferme la formule sacrée *Om Mani Padmé Houm*. Parfois quelque dévot particulièrement zélé fait à genoux cette circumambulation ou bien encore, insouciant de la poussière, de la boue ou de la neige, se prosterne tout de son long, les bras en croix, marquant ainsi de l'empreinte de son corps tout le périmètre du lieu saint, exercice de piété qui demande souvent plusieurs jours.

Si le Tibétain est dévot, il est encore plus superstitieux : il l'est par nature, par tempérament, par atavisme, par tradition, et sa dévotion elle-même n'est au fond que superstition. Il ne faut pas oublier, en effet, que sa

1. Il faut toujours avoir le monument sacré à sa droite.

croissance première a été le Chamanisme, tel qu'il existe encore en Mongolie, en Sibérie, tel qu'il a existé probablement en Chine dans les premiers siècles de la vie de cette nation, c'est-à-dire le culte ou plutôt la terreur des esprits des morts transformés en démons acharnés à nuire aux vivants. La doctrine bouddhique, qui d'ailleurs n'est pas exempte de superstitions du même genre au moins sous sa forme mystique et tannique, n'a fait que recouvrir ces croyances d'une sorte de vernis superficiel, et, à quelque classe de la société qu'il appartienne, le Tibétain en est resté profondément imbu. Il adore les Bouddhas, mais ces êtres d'une perfection abstraite ne parlent guère à son imagination que sous leurs formes, en quelque sorte démoniaques, de Yidams, et encore peut-être, au fond, les trouve-t-il trop surhumains pour s'adresser à eux avec une foi entière. De préférence, son adoration se porte sur les déesses, Dâkkinis, et les dieux d'origine çivaïte, Drag-çeds, qu'il croit sentir plus près de lui et dont la nature à la fois bienveillante et malfaisante répond mieux à ses conceptions ataviques. Il vénère et respecte profondément, superstitieusement les Lamas, mais moins comme dépositaires et organes de la Bonne Loi, que comme possesseurs de la science occulte qui asservit à leurs ordres les lois et les forces de la nature, les démons, les dieux et même les Bouddhas. Pour lui, le Lama (et ce terme s'applique sans distinction à tous les membres du clergé) est avant tout un sorcier et un magicien. Il est hanté de la frayeur perpétuelle des démons, qu'il classe volontiers en de nombreuses catégories, mais qui sont principalement les esprits des morts, toujours prêts à tourmenter et effrayer les vivants si on ne parvient pas à les propitier par des sacrifices, à les éloigner du monde des humains en leur procurant de bonnes et promptes renaissances.

Ce qu'il demande avant tout au prêtre c'est de le protéger et contre les perpétuelles entreprises des démons et

contre les maléfices des jeteurs de sorts presque aussi redoutés que les démons leurs auxiliaires habituels. De là le caractère de sorcellerie et de magie que revêtent toutes les cérémonies du culte populaire et qui pénètre même, ainsi que nous l'avons vu, dans celles du culte orthodoxe.

Par goût et pour satisfaire les aspirations superstitieuses de leurs ouailles, nombreux sont les Lamas qui s'adonnent aux sciences occultes, et elles ont usurpé une telle place qu'elles font partie des hautes études religieuses et sont enseignées dans tous les monastères-universités même de la secte orthodoxe. Il y a, toutefois, à ce point de vue, une réserve à faire. On distingue deux sortes de magie : la « magie blanche » (littéralement « mathématiques blanches »), *Kartsis* ¹, et la « magie noire » (mathématiques noires), *Naktsis* ², qui toutes deux embrassent toutes les applications des sciences occultes, de l'astrologie à la divination. La première, d'origine indienne, est seule orthodoxe et ne s'appuie que sur les pratiques et les formules consignées dans les Soutras, enseignées, dit-on, par Çâkyamouni lui-même. La seconde, renfermée dans les traités tantriques, découle des enseignements de Padma Sambhava et des religieux de son école qui prétendirent les tirer des *terma*, — livres mystérieux attribués pour la plupart à Nâgârjuna, découverts dans des cavités de rochers où les avait cachés leur auteur en attendant l'époque où l'intelligence humaine serait assez développée pour en comprendre la doctrine profonde —. La *Kartsis* seule est enseignée dans les monastères orthodoxes, tandis que la *Naktsis* se professe spécialement dans les deux monastères de Morou et de Garmakhya.

Tous les maux qui affligent l'humanité, nous le savons, sont l'œuvre des démons et seul le prêtre-sorcier possède

1. *Dkar-rtis*.

2. *Nag-rtis*.

la science et la puissance nécessaires pour combattre et mettre en fuite ces éternels ennemis des hommes. On a donc presque journellement recours à lui. Naturellement le culte populaire comprend, bien qu'elles se célèbrent dans les Temples, les cérémonies d'un caractère magique en l'honneur des divinités secondaires, adversaires des démons, telles que Tchakdor, Tamdin, Lhamo, qui consistent principalement en invocations, récitation de mantras et de dhâranis, et en offrandes de victimes, de sang et de liqueur alcoolique ¹. Nombreuses également sont celles qui s'adressent à Zambhala (le Kuvéra indien) dieu de la richesse, tant pour obtenir les trésors dont il est le dispensateur, que sa protection contre les attaques des hordes de démons, gardiens des trésors cachés et volontiers malfaisants qui sont sous ses ordres. Ces sacrifices comportent généralement l'holocauste (*Sreg-pa* ou *Tchinsreg* ² « Cruel sacrifice ») qui consiste à brûler les offrandes dans un fourneau d'argile, pratique odieuse au Bouddhisme orthodoxe à cause de la quantité d'êtres infimes susceptibles de trouver la mort dans le feu. On peut aussi ranger dans la catégorie du culte populaire, bien qu'elle soit consacrée au Bouddha Ts'épagmed, la cérémonie Ts'é-groub ³ qui a pour but d'obtenir une longue vie.

Les sacrifices de propitiation des dieux et génies locaux s'accomplissent dans les champs, ou dans la maison s'il s'agit du dieu Nang-lha, avec le cérémonial accoutumé de formules magiques et d'offrandes. La victime est d'ordinaire une poule dont on répand le sang sur l'autel du dieu, simple tas de pierres ou petit monticule de terre.

L'exorcisme est le complément obligé de toutes les cérémonies, mais il trouve encore en plus de nombreuses occa-

1. Voir page 244.

2. *Sbyin-sreg*.

3. Voir page 257.

sions de s'exercer à l'occasion des diverses aventures de la vie courante et surtout en cas de maladies, toutes, on le sait, causées par des démons, et selon les circonstances il revêt des formes variées. Dès qu'il est appelé, la première chose que doit faire le Lama c'est de déterminer par une opération magique quel est le démon qu'il a à combattre, les formules à réciter et les moyens à employer pour le vaincre variant selon sa nature et sa puissance. Dans certains cas de maladie, par exemple, si le démon est jugé peu dangereux, il suffira de clouer à la porte de la maison du patient l'image d'un coq (animal dont le chant met en fuite les mauvais esprits), après que le prêtre, armé du dordjé ou du p'ourbou, aura prononcé la dhâranî appropriée et conjuré l'esprit malfaisant de se retirer au plus vite s'il ne veut être mis en pièces et détruit par la puissance de ces deux armes magiques auxquelles rien ne peut résister. D'autres fois, il faudra dessiner sur un morceau de papier ou modeler en pâte la figure du démon que l'on brûlera ensuite en dispersant les cendres au vent. D'autres fois encore, on aura recours à une procession autour du malade ou de la maison, avec accompagnement d'une musique bruyante.

Mais de toutes les pratiques magiques, celles qui répondent le plus aux besoins du peuple, ce sont les diverses méthodes de divination. A quelque classe de la société qu'il appartienne, aucun Tibétain n'entreprendrait la chose la plus insignifiante sans avoir consulté le sort sur le résultat de son entreprise et le moment favorable pour l'accomplir : à plus forte raison en va-t-il de même quand il s'agit d'événements sérieux tels que naissance, mariage ou mort. Pour se renseigner, il s'adressera au devin-astrologue qui, par la position respective des astres au moment où on le consulte comparée avec celle qu'ils occupaient à l'instant de la naissance de la personne en cause pronostiquera, par exemple, si les caractères et les destinées de deux fiancés s'accordent, si leur mariage sera heureux et fécond, celui

des deux conjoints qui survivra à l'autre, etc. ; s'il s'agit de mort, il indiquera de façon certaine si la condition du défunt sera bonne ou mauvaise, dans quel monde et à quelle époque il se réincarnera.

Pour se tirer des calculs minutieux et difficiles que nécessite le prononcé de son oracle, l'astrologue a à sa disposition de nombreux calendriers et des tables de divination appropriées aux différentes circonstances qui peuvent se présenter, mais dont la consultation demande une étude et une science spéciales. Ainsi les tables appelées *Gabtsis* ¹, « calculs cachés » servent à connaître les rapports des astres ; *Groubtsis* ² « parfaite astronomie » à faire connaître le caractère bon ou mauvais et l'influence des planètes ; au moyen des *Tsérab lastsis* ³ on détermine le destin et la durée de la vie d'un individu ; on consulte les *Bagtsis* ⁴ pour les mariages, les *Çintsis* ⁵ afin de savoir dans quelles conditions un mort renaîtra, les *Naktsis* ⁶ pour connaître les époques heureuses ou malheureuses d'une existence ⁷.

On peut encore consulter le destin au moyen de tableaux divisés en cercles, carrés ou losanges renfermant des nombres, des sentences laconiques ordinairement à double entente, des figures de divinités, d'hommes ou d'animaux ayant une valeur bonne ou mauvaise conventionnelle qui de plus varie selon que nombres ou figures se trouvent dans des relations données. Pour les interroger on jette des dés, ou bien des petits cailloux noirs et blancs dont la couleur influe sur le sens définitif de la case où ils tombent.

1. *Gab-rtsis*.

2. *Grub-rtsis*.

3. *Tsé-rabs-las-rtsis*.

4. *Bag-rtsis*.

5. *Çin-rtsis*.

6. *Nag-rtsis*.

7. E. Schlagintweit, *Le Bouddhisme au Tibet*, p. 177. — Voir aussi L. A. Waddell ; *Lamaism*, pp. 450, 465 et 466.

N'oublions pas enfin les procédés plus primitifs qui consistent à prédire l'avenir par les craquelures d'une omoplate de mouton calcinée, par la disposition que prennent un certain nombre de baguettes jetées au hasard, ou par le premier mot d'une page d'un livre sacré.

Ces opérations magiques, toujours bien rémunérées sont une source considérable de profits pour les Lamas; mais moins encore que celles que l'on sollicite d'eux afin d'écartier ou d'atténuer les mauvais présages; car ils arguent que ces sortes de sortilèges sont beaucoup plus difficiles à mener à bien. Néanmoins ils en garantissent l'efficacité quand on sait y mettre le prix.



Monastère de Ghian-t's'è.



CHAPITRE X

Monuments religieux.

1. Monastères et Temples. — Tchortens, Manis et Labtsés. —
3. Sciences et arts.

1. MONASTÈRES ET TEMPLES. — Existait-il des Temples dans l'Inde avant l'institution du Bouddhisme ? Jusqu'à présent les recherches archéologiques n'ont révélé aucune trace, et tout porte à croire que les Bouddhistes ont été les premiers constructeurs de temples, comme aussi les premiers à représenter, par la sculpture d'abord, puis par la peinture les images des Bouddhas, des Saints et des dieux. Les Écritures bouddhiques les plus anciennes, entre autres le Lalita Vistara, rapportent bien que peu de temps après sa naissance, le prince Siddhârtha, le futur Bouddha, fut porté au temple des dieux et que leurs simulacres de pierre, animés pour la circonstance, descendirent de leurs piédestaux et se prosternèrent pour l'adorer ; mais d'un autre côté, ni les Védas, ni les Brâhmanas, ni les anciennes Upanichads ne font mention d'édifices de ce genre ; le culte, à leur époque, paraît avoir été plus individuel que public et, lorsqu'il se célébrait en dehors de la maison du brâhmane, avoir eu pour théâtre un simple autel de gazon improvisé en plein air. La tradition indienne, elle-même, attribue aux bouddhistes l'édification des premiers monuments culturels, qui même ne sont pas des temples, mais des Stoupas, c'est-à-dire des tumuli destinés soit à protéger des reliques déposées à leur intérieur, soit à commémorer la résidence du Bouddha dans les lieux où ils étaient élevés. Il est en tous cas incontestable qu'aucun temple bouddhique n'a été cons-

truit du vivant du Bouddha : avant qu'il ne fut devenu un dieu.

Par contre, dans les premiers soutras, nous trouvons la mention d'*Aramas* (jardins ou enclos) et de *Vihâras* (monastères) offerts au Bouddha et à la confrérie des Bhi-kchous par d'illustres personnages, Bimbisara, roi de Magadha, Prasénajit, roi de Koçala, et par de pieux fidèles, Anathapindada, la courtisane Ambâpalî etc. ; l'Arama de Jétavana, don d'Anathapindada, est surtout célèbre comme ayant été l'une des résidences favorites du Bouddha qui y prêcha la plupart de ses sermons.

Il est difficile de se faire une idée de ce qu'étaient les Sanghâramas indiens, nulle de leurs ruines n'étant assez conservées pour qu'on pût même conjecturer de leur architecture et leurs dispositions intérieures. Construits en briques, la plupart du temps simplement séchées au soleil, ce ne sont plus que des amas de décombres dans lesquels les fondations peuvent à grand peine se reconnaître. Seuls subsistent les monastères souterrains, cavernes naturelles aménagées pour les besoins de la communauté, ou habitations creusées à main d'homme dans le roc, qui ne comportent que des rangées de cellules avec une salle plus vaste pour les réunions du Sangha. Les beaux temples souterrains richement décorés de sculpture et de peintures, et pourvus d'un véritable sanctuaire, comme celui d'Ellora par exemple, sont d'une époque relativement récente et ne remontent peut-être pas au-delà du v^e ou vi^e siècle de notre ère. Les écritures bouddhiques mentionnent bien, comme dons offerts au Bouddha et à la confrérie, des *Maisons à étages* d'une architecture merveilleuse, à l'ornementation desquelles l'or, l'argent, les pierres précieuses étaient employés à profusion ; mais, de ces palais féeriques aucune trace ne subsiste, et peut-être n'ont-ils jamais existé que dans l'imagination féconde des pieux compilateurs des traditions sacrées.

Les monastères du Tibet sont désignés sous les différents noms de *K'ang*, *Gonpa* et *Ling* ¹; toutefois leur appellation la plus exacte est celle de *Gonpa*, le terme de *K'ang* « palais » s'appliquant plutôt aux temples ou aux résidences des deux grands pontifes, *Potala* ² et *Tachilhounpo* ³, et celui de *Ling* ⁴ étant spécialement réservé aux grands monastères-universités. Ils passent pour avoir été édifiés, en général sur le modèle de ceux de l'Inde : ainsi, on prétend que le monastère de *Samyé* ⁵, fondé par *Padma Sambhava* en 749, sous le règne de *Thisrong Detsan*, est la reproduction exacte du *Vihâra d'Odantapoura*, dans le royaume de *Magadha*, et que celui de *Dépoung* est la copie du célèbre *Grî-dhyâna-Kataka* du *Kalinga*. Ils ne ressemblent guère aux couvents d'Europe. A part le *Potala*, résidence des *Dalaï Lamas*, palais plutôt que monastère, construit en 1642 par *Ngavang Lobzang* sur les ruines de l'ancien château-fort de *Srongtsan Gampo*, un monastère tibétain a d'habitude l'aspect d'une ville, agglomération de maisonnettes enclose d'un mur élevé, ordinairement percé de quatre portes, orientées aux points cardinaux, qui se ferment à la tombée de la nuit afin d'empêcher l'intrusion des profanes et surtout des femmes dans l'enceinte consacrée. Ces maisons, habitations et propriétés individuelles des *Lamas*, sont construites dans le style habituel des demeures des laïques; elles ont d'ordinaire un seul étage, au-dessus du rez-de-chaussée, surmonté d'un toit plat formant terrasse. Au rez-de-chaussée se trouvent la cuisine et le cellier aux provisions; l'étage supérieur sert d'habitation. Au centre de l'agglomération, au milieu d'une large place servant aux assemblées des moines et aux réunions des

1. *Gling*.

2. *Bo-la-la*.

3. *Bk'ra-çis-lhunpo*.

4. *Gling*.

5. *Bsam-yas*.

fidèles les jours de fêtes, s'élèvent le temple (*K'ang*), la maison du supérieur, plus vaste que les autres et reconnaissable à un bandeau de peinture rouge-brun qui court au-dessous de la corniche du toit, la bibliothèque et l'édifice réservé aux réunions du chapitre. Presque partout cette disposition se retrouve uniforme. D'habitude, autour du mur d'enceinte s'étend une autre ville, laïque celle-là, habitée par les artisans et les marchands fournisseurs des divers objets nécessaires aux hôtes du monastère. Toutefois, quand il s'agit de monastères de Lamas rouges, qui ne sont pas astreints au vœu de chasteté, seuls les célibataires habitent dans l'intérieur du couvent, et les Lamas mariés groupent leurs demeures autour du mur d'enceinte.

En général le site des monastères est choisi avec beaucoup de goût, soit sur le sommet d'une colline d'où l'on découvre un vaste horizon, soit, le plus souvent, dans une vallée fertile adossés à une montagne qui les préserve des vents du nord et de l'est, particulièrement pénibles dans ces hautes régions. Ils occupent d'ordinaire de très vastes superficies en raison de leur population nombreuse de moines, de novices, de postulants et d'écoliers. Les moindres en comptent, dit-on, plusieurs centaines : Galdan en aurait 3,000, Séra et Dépoung 4,000 ou 5,000, Potala au moins 10,000, et le monastère de Kouren, en Mongolie, 30,000.

Pour diriger, surveiller cette foule de religieux et administrer les biens, souvent considérables, de la communauté, chaque monastère possède un état-major qui ne varie que par le nombre des fonctionnaires subalternes naturellement proportionné à celui des hôtes du couvent.

Indépendamment — s'il y en a un dans le monastère — du Khoutouktou ou du Khoubilgan ¹, personnages d'ordinaire purement décoratifs qui ne se mêlent ni de la direc-

1. Lamas incarnés ou Bouddhas vivants.

tion ni de l'administration, l'état-major de chaque couvent se compose d'un supérieur, selon le cas Khanpo ou simple Lama; d'un maître de la Loi, *Lopon* ¹, chargé de l'instruction religieuse; d'un maître de chœur, *Oumsé* ², qui dirige les offices; d'un Trésorier, *Tchagso* ³; d'un Économe *Nyerpa* ⁴; de deux Prévôts, *Gékos* ⁵, qui veillent au maintien de l'ordre et de la discipline et punissent immédiatement les moindres infractions de quelques coups de la verge de fer dont ils sont armés; d'un Sacristain, *Kounyer* ⁶; d'un Astrologue, *Tsik'an* ⁷; et enfin de plusieurs Échansons, *Tchab-dren* ⁸, distributeurs d'eau, et *Tchamas* ⁹, distributeurs de thé.

Si nombreux qu'on n'en connaît pas encore le nombre exact, les monastères tibétains sont immensément riches. Par donations des souverains et de pieux fidèles, ils possèdent la presque totalité du pays, dont les habitants, véritables serfs, travaillent à leur profit. En plus du revenu de leurs terres, ils encaissent chaque année des sommes considérables du fait des dons et aumônes, en espèces ou en nature, des fidèles et des pèlerins attirés par la pompe des fêtes patronales, des subventions que leur accorde le gouvernement chinois, et plus encore peut-être du commerce auquel ils se livrent. Il y a en effet dans chaque monastère un certain nombre de Lamas marchands — ce sont en général ceux qui ont peu de goût pour l'étude et la méditation — chargés de faire pour le compte de la communauté toutes sortes d'opérations commerciales, principalement le trans-

1. *Slob-dpon.*
2. *Um-dse* ou *Dbou-mzad.*
3. *P'yag-mdsods.*
4. *Gnyer-pa.*
5. *Dge-bskos.*
6. *Ku-gnyer.*
7. *Rtsis-mk'an.*
8. *C'ab-dran.*
9. *Ja-ma,*

port, l'importation et l'exportation des marchandises, et même le prêt à usure. Le moine a fait vœu de pauvreté, mais la communauté doit être riche, afin d'assurer son autorité et sa puissance.

Quelques-uns de ces monastères sont trop célèbres et trop souvent cités pour que nous puissions nous dispenser d'en dire quelques mots, et pour plus de clarté nous les classerons suivant les deux grandes divisions auxquelles ils appartiennent : secte jaune ou Gélougpa, et secte rouge des Nyigmapas.

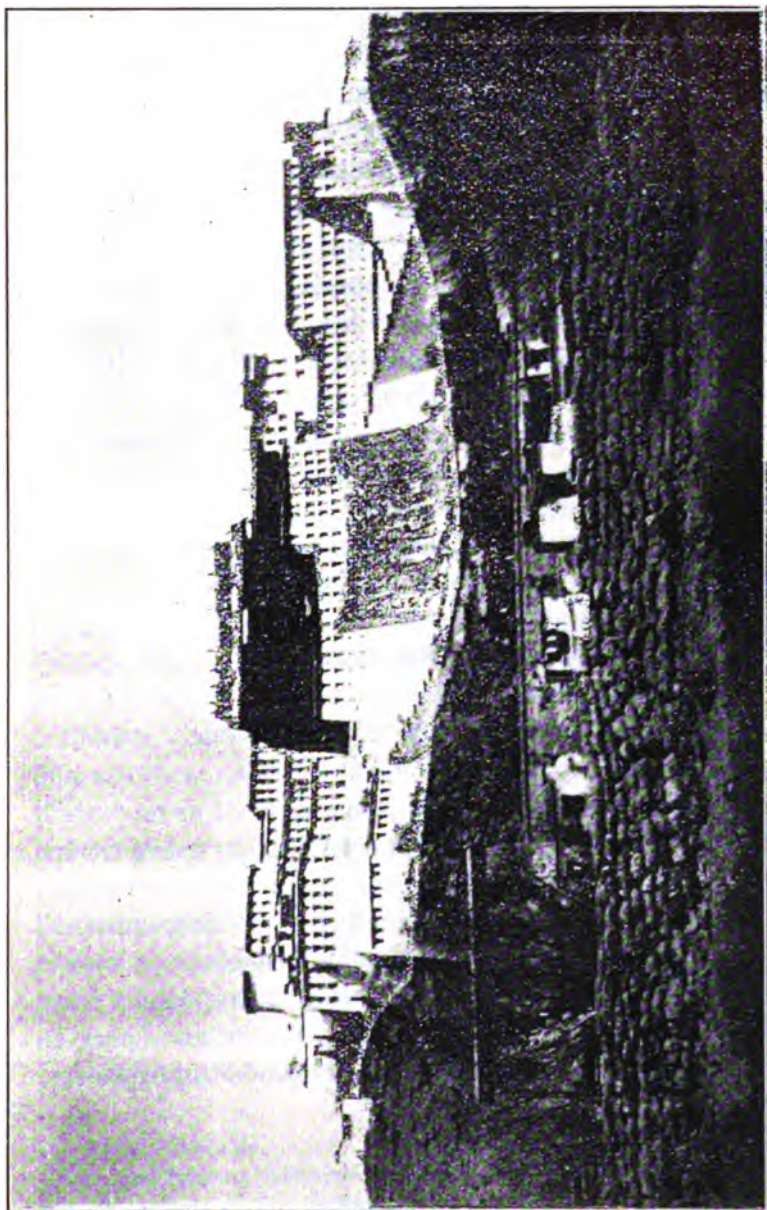
Bien qu'elle se soit érigée en religion d'état depuis l'usurpation du pouvoir temporel par son chef, le Dalaï Lama, la secte des Lamas jaunes est encore demeurée beaucoup moins nombreuse que celle des Lamas rouges, et elle ne compte guère comme monastères importants que les couvents de Potala, Tachilhounpo, Galdan, Séra, Dépoung et Koumboum, tous d'ailleurs d'époque relativement récente et beaucoup plus modernes que ceux de la secte des Lamas rouges.

Le Palais-monastère de Potala a été construit, ainsi que nous l'avons déjà vu, entre 1642 et 1650 par le cinquième Dalai-Lama, Ngavang Lobzang, sur les ruines de l'ancien château de Srongtsan Gampo, et a toujours servi depuis lors de résidence aux Dalai-Lamas. C'est une grande bâtisse de quatre étages lourde d'aspect et cependant assez imposante avec son toit et ses clochetons dorés surmontant les *tchortens* qui renferment les restes des Pontifes qui se sont succédés depuis Ngavang Lobzang. Il s'élève dans le quartier ouest de Lhasa sur le mont *Marpori* ¹, point culminant d'une colline à trois mamelons (les deux autres se nomment *Djiagbori* ² et *P'agmori* ³) qui domine d'une cen-

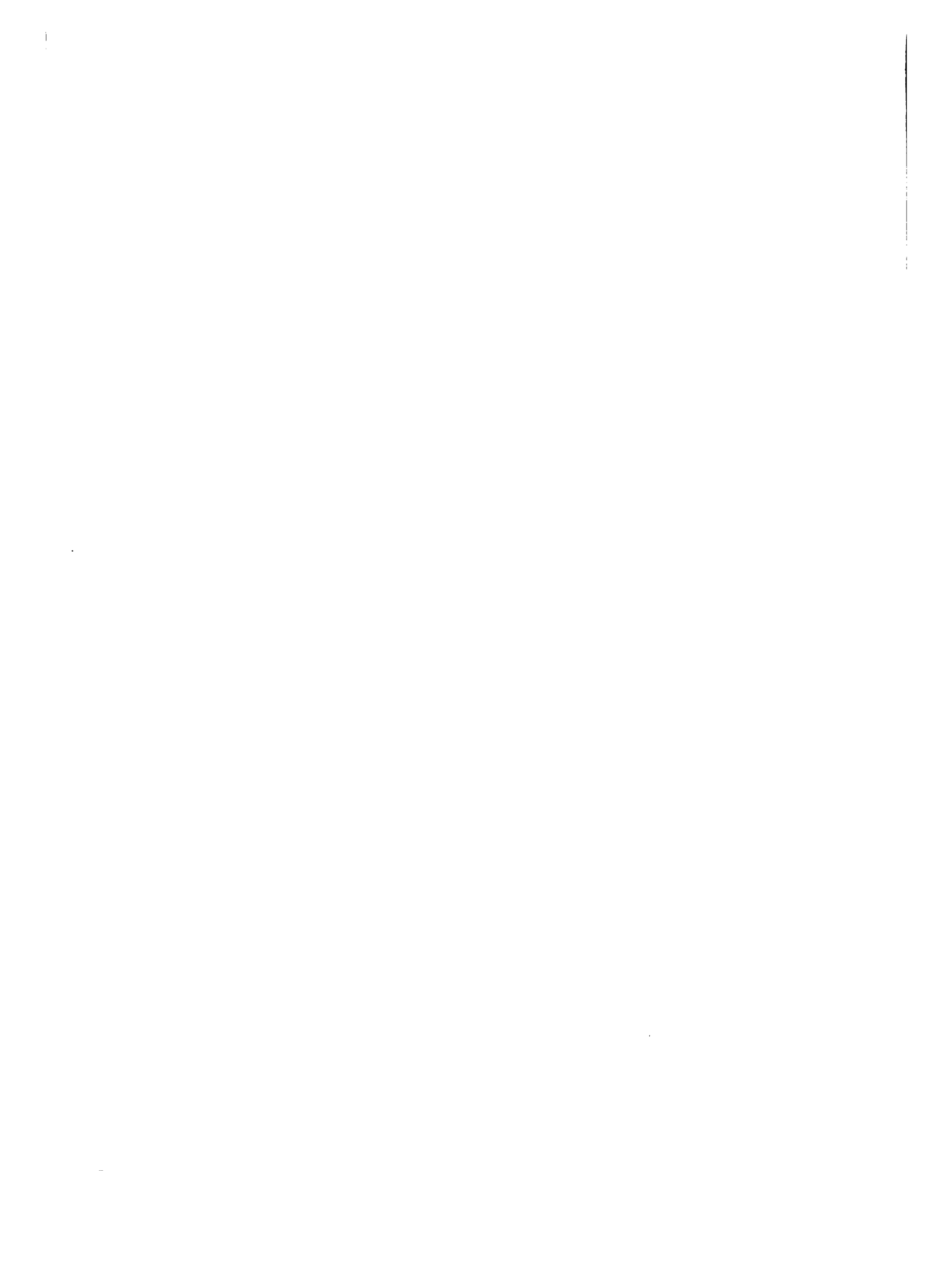
1. *Dmar-po-ri* « montagne rouge ».

2. *Lhags-po-ri* « montagne de fer ». Sur ce mamelon s'élève un petit monastère de même nom, où, dit-on, Tsong-khapa enseigna jadis la médecine.

3. *P'ag-mo-ri* « montagne de la truie ».



Le Palais du Potala, vue du sud-ouest.



taine de mètres la plaine environnante ; on y accède par deux rampes d'escalier monumentales. Il est, dit-on, merveilleusement décoré à l'intérieur et, outre les appartements de réception, renferme dix mille chambres occupées par autant de Khanpos et de Lamas.

Tachilhounpo ¹ a été construit en 1445 par Gédoun Groub, neveu de Tsong-Khapa et premier de la série des Dalai-Lamas, dans une assez large vallée que traverse le Païnom-tchou, affluent du Tsangpo, à environ 225 kilomètres au sud-ouest de Lhasa, près de Chigatsé, capitale de la province de Tsang. Bien que résidence et siège du gouvernement du Pantch'en Rinpotch'é depuis l'institution de cette dignité en 1650, le monastère de Tachilhounpo n'a pas une très grande étendue et ne renferme guère que trois à quatre mille moines logés dans quatre ou cinq cents maisons groupées autour du palais du Pantch'en Rinpotch'é. Son monument le plus remarquable est le tombeau érigé par ordre de l'empereur K'ien-long au Pantch'en Rinpotch'é Lobzang Paldan Yéçès, plus connu sous le nom de Lama Erdeni, mort à Pékin en 1780 au cours d'une ambassade ².

Galdan ³, situé à environ 50 kilomètres à l'est de Lhasa doit sa renommée à ce qu'il a été fondé en 1409 par Tsong-Khapa qui en fut abbé jusqu'à sa mort. Il ne compte actuellement guère plus de trois mille religieux, bien qu'on y ait récemment institué une faculté spécialement consacrée à l'enseignement du Bouddhisme ésotérique et mystique.

Séra ⁴, également fondé par Tsong-Khapa, à environ trois kilomètres au nord de Lhasa, possède une population de cinq à six mille moines, particulièrement réputés pour leur esprit turbulent et la part active qu'ils ont prise à toutes

1. *Bkra-çis-Uun-po.*

2. Samuel Turner (*Ambassade au Tibet et au Boulan*) donne une description intéressante de Tachilhounpo.

3. *Dyah-Uan.*

4. *Ser-ra.*

les révolutions et les émeutes du Tibet. C'est dans ce monastère que l'on conserve le fameux Dorjé ou Vajra d'Indra tombé miraculeusement du ciel dans ses environs.

Dépoung ¹, à cinq ou six kilomètres à l'ouest de Lhasa, est aussi une fondation de Tsong-Khapa. Il renferme environ 7,000 moines attirés par la réputation de son école d'exorcisme et de magie orthodoxe. Dans son enceinte s'élève un grand temple entouré de quatre chapelles et un palais où le Dalaï Lama passe la saison d'été.

Plus récent est le monastère de Koumboum, situé dans le district d'Amdo, au nord-est de la province de Khams, et il n'aurait rien qui put attirer particulièrement l'attention s'il n'était construit, à ce que l'on assure, sur l'emplacement de la maison où naquit Tsong-Khapa et s'il ne possédait l'arbre miraculeux sur l'écorce et les feuilles duquel apparaissent, suivant les uns, des images de Tsong-Khapa ou de Bouddhas, ou bien, selon d'autres, des sentences écrites en caractères tibétains. Le Père Huc ², le prince Henri d'Orléans, W. W. Rockhill ont constaté ce phénomène (tous trois ont vu des lettres tibétaines, mais point d'images) sans pouvoir l'expliquer; on n'est pas d'accord, non plus, sur l'espèce de l'arbre merveilleux en question, dont une branche a été depuis peu apportée à la Société de géographie de Saint-Pétersbourg. Les Tibétains disent que c'est un *santal blanc*; Rockhill, qui en a rapporté des feuilles, suppose que ce peut être un *lilas (syringa villosa)* ³; à la Société de Géographie on l'a reconnu pour un *Ligustina Amourensia* ⁴. Quoiqu'il en soit sur l'écorce, lisse comme celle du cerisier de la branche en question, qui se soulève comme celle du platane, et sur l'aubier sous jacent on peut lire nettement

1. *Bras-spungs*.

2. Huc, *Souvenirs d'un voyage en Tartarie et au Tibet*.

3. W. W. Rockhill, *Notes on the ethnography of Tibet, et The Land of the Lamas*.

4. Note de M. Henri Chevalier.

quelques caractères tibétains et l'on peut supposer qu'ils ont été imprimés, au moment de la montée de la sève, soit avec un fer chauffé à blanc, soit au moyen d'une dissolution concentrée de potasse.

Parmi les nombreux monastères de l'Église rouge quelques-uns seulement sont intéressants soit par leur antiquité et les souvenirs qu'ils rappellent, soit comme centres de l'enseignement de la secte.

Le plus vénérable de tous est celui de *Labrang*, situé au centre même de Lhasa et dont la fondation est attribuée au roi Srongtsan Gampo, qui l'aurait fait construire vers l'an 640. Un point intéressant à noter est que toutes les routes principales du Tibet viennent converger à sa porte.

Samyé ¹ vient ensuite dans l'ordre d'ancienneté, car il fut édifié au VIII^e siècle par Padma Sambhava, sous le règne de Thisrong Detsan. A cause du souvenir de son fondateur, il est resté métropole de l'Église rouge et en particulier de la secte Ourgyenpa. Ce monastère, célèbre par sa bibliothèque, la plus considérable, dit-on, qui soit au Tibet, est situé sur le bord de Tsangpo, à 60 ou 70 kilomètres au sud-est de Lhasa.

Le monastère de Sakya ², à environ 90 kilomètres à l'ouest de Tachilhounpo sur la route qui conduit au Népal, mérite une mention toute particulière en tant que lieu d'origine et centre de la secte fameuse qui porte son nom et qui a joué dans l'histoire du Tibet un rôle considérable jusqu'au moment où elle a été dépossédée de sa prédominance par la secte Gélougpa. Il renferme quatre grands temples et une bibliothèque que l'on dit fort riche.

Enfin, il est impossible de passer sous silence les trois monastères de Ramotché, Garmakhia et Morou renommés pour leurs écoles de sciences occultes, véritables facultés

1. *Bsam-yas*.

2. *Sas-kyä*.

qui délivrent après de sérieux examens les titres fort recherchés de licencié et de docteur en Magie.

Ramotch'é est situé dans la ville même de Lhasa, à peu de distance au nord de Labrang, avec lequel il peut lutter d'antiquité, car il fut construit, dit-on, par une des deux femmes de Srongtsan Gampo. Outre son école d'exorcisme, il est célèbre par la grandeur et la beauté de son temple et par les images de Çâkyamouni et d'Ananda rapportées de Chine, prétend la légende, par la reine Wen-tching, déifiée sous le nom de Târâ blanche ou Dolkar ¹.

Garmakhia est également placé dans l'intérieur de Lhasa, à l'est de Labrang. On y enseigne spécialement l'astrologie et la divination.

Morou, en dehors mais très proche de Lhasa, possède une imprimerie renommée pour la beauté et la perfection des livres sacrés qui y sont édités. C'est la plus célèbre des écoles de magie blanche et noire.

A leurs dimensions près, les temples (*Lha-K'ang* ²) du Tibet sont à peu près tous construits sur un modèle uniforme. Ce sont des édifices rectangulaires, construits en pierre, avec un toit plat couvert en terre battue ou en dalles au milieu duquel s'élève une sorte de pavillon avec un toit de style chinois, orné de petites pyramides, doré sur son faite et à ses angles. L'extérieur du monument est crépi en blanc, avec parfois, sous la corniche, un large bandeau jaune ou rouge. Aucune fenêtre n'éclaire l'intérieur qui ne reçoit le jour que par la porte, orientée à l'est ou au sud. Deux rangées de colonnes séparent l'intérieur en une nef et deux ailes meublées de coussins qui servent de sièges aux Lamas. L'autel est au fond de la nef, faisant face à la porte, surmonté d'un dais ou parasol d'honneur suspendu aux solives du toit. Cet autel se compose d'une

1. *Sgrol-ma dkar-po*.

2. Palais des dieux.

table surmontée de six gradins. Sur la table même sont disposés les ustensiles du culte : un petit tchorten renfermant des reliques; des brûle-parfums où sont plantées les baguettes d'encens, un dordje, une sonnette, un chapelet et une conque marine. Sur le premier gradin, on aligne une rangée de lampes allumées ; sur le second, les offrandes de beurre ; sur le troisième, des gâteaux ; sur le quatrième, les offrandes de riz cuit et cru contenu dans de petites coupes de cuivre ; sur le cinquième, les offrandes d'eau parfumée ou de bière d'orge ; sur le sixième enfin, un ou plusieurs gâteaux faits de farine de froment, de beurre et de sucre et colorés de diverses teintes.

Au-dessus de l'autel se trouvent trois images colossales des trois Bouddhas qui représentent la Trinité bouddhique, Bouddha, Dharma, Sangha, ou bien du Bouddha auquel le temple est spécialement consacré, flanqué alors de deux Bodhisattvas, ou de deux saints, ses disciples, ou encore des images de Padma Sambhava et de Tsong-Khapa. Les saints et les divinités inférieures qui forment le cortège habituel des Bouddhas sont disposés sur des gradins le long des murs. Les murs du temple sont couverts de haut en bas soit de peintures à fresque, soit de grands tableaux peints sur soie représentant des Bouddhas et autres divinités ou bien des scènes de la légende bouddhique, tandis que d'autres tableaux du même genre pendent au milieu de la nef, suspendus aux solives du toit, entremêlés de nombreux étendards ou bannières aux cinq couleurs sacrées sur lesquels sont brodées ou peintes des images sacrées, des symboles, ou la célèbre prière à six syllabes, Om Mani Padmé Houm. Les poutres du plafond et les colonnes sont d'ordinaire peintes en jaune ou en rouge vif.

Attenant au temple, ou distribuées dans ses alentours, on voit la plupart du temps de petites chapelles consacrées aux dieux inférieurs et spécialement destinées au culte souvent démoniaque de ces divinités.

N'oublions pas, enfin, que les temples sont presque toujours précédés et entourés de rangées de grands cylindres à prières, renfermant parfois des sections entières des Tripitaka, que les passants mettent successivement en mouvement d'une poussée de main.

MONUMENTS RELIGIEUX. — Si nombreux, si vénérés et si visités qu'ils soient, les temples et les monastères ne suffisent pas à l'ardente dévotion du peuple tibétain. Pour lui donner satisfaction, il a couvert son pays, jusque sur les sommets des montagnes les plus inaccessibles d'une multitude d'autres monuments religieux, dont quelques-uns rappellent les usages des peuples primitifs de l'Asie occidentale, de la Scandinavie et de certaines contrées de l'Amérique et de l'Afrique, tandis que d'autres semblent indiquer une survivance des mêmes pratiques chamaniques que l'on peut constater, de nos jours encore, parmi les peuplades de la Mongolie et de la Sibérie.

Tchortens. — Nous avons déjà eu à signaler les Tchortens¹, ou châsses à reliques, à propos des ustensiles du culte, mais ceux-là sont toujours de petite dimension. A la porte ou dans la cour des temples, dans les carrefours et le long des routes, on peut voir d'innombrables monuments d'une forme identique, — c'est-à-dire affectant celle du *tchaitya* indien, à base cubique ou cylindrique surmontée d'une pyramide ou d'un cône et se terminant par un mât qui supporte de trois à treize disques représentant des parasols d'honneur, — hauts de plusieurs mètres, construits en bois ou en maçonnerie, et dont souvent la partie supérieure est dorée. A l'intérieur des monastères, autour des temples, ces monuments renferment presque toujours des ossements ou des cendres des supérieurs de la communauté, ou bien de Lamas morts en odeur de sainteté. Dans

1. *Mc'od-rien.*

la campagne, ce sont d'ordinaire des édifices massifs, purement commémoratifs comme la plupart des stoupas de l'Inde. Quelquefois cependant ils sont creux et servent alors de troncs pour les offrandes que les passants y déposent soit en monnaie soit en *tsalsas*¹, petits ex-votos en terre cuite, ou simplement séchée au soleil, de forme conique qui représentent eux-mêmes des tchortens en miniature, ou bien petite stèle sur laquelle est moulée l'image d'un Bouddha, d'un saint ou d'un dieu.

Mani. — Souvent les parois des rochers qui bordent les routes, sont couvertes d'inscriptions profondément gravées



Jam-jang. Tchanrésî. Tchak-dor.
MANI DU MUSÉE GUMET (Collection Henri d'Orléans).

dans la pierre, répétant des milliers de fois l'invocation mystique de Tchanrésî, *Om Mani Padmé Houm*. D'autres fois, cette même prière chère aux Tibétains se lit à satiété sur le revêtement des deux faces d'un mur, long de plusieurs centaines de mètres, construit au milieu des routes qu'il sépare en deux allées. Ces monuments sont des *Manis*,

1. *C'a-C'a*.

ainsi nommés sans doute à cause de la prière sculptée sur leurs surfaces. Quand il s'agit d'un mur Mani, le passant doit toujours avoir soin de le tenir à sa gauche afin de pouvoir lire dans leur succession normale les caractères qui y sont gravés. Parfois aussi les répétitions de la prière sont entremêlées d'images de divinités bouddhiques.

Labtsés. — Aux carrefours des routes, au sommet des défilés des montagnes ou au bord des chemins périlleux, le voyageur rencontre fréquemment des tas de pierres surmontés d'un mât auquel sont suspendus de petits drapeaux couverts d'inscriptions et de figures, ou bien simplement des morceaux d'étoffes, et le pieux Tibétain ne manque jamais d'ajouter sa pierre au tas en prononçant une prière. Ce sont des *Labtsés*¹ érigés en l'honneur des dieux inférieurs, des génies et des démons afin d'obtenir leur protection ou de les empêcher de nuire dans les passages dangereux que l'on doit parcourir. La prière que le voyageur murmure en jetant sa pierre, *Lha-jya-lo* « Dieu, donnez-moi cent années² », sous sa forme détournée vise évidemment au même but, de même que les mantras et les dhâranîs, ou la figure du Cheval aérien, *Loungta*, inscrites sur les drapeaux, et tel doit être aussi le sens des lambeaux d'étoffes offerts par les voyageurs nécessaires. Quelquefois le mât est remplacé par un arbre sec ou par un fagot de broussailles. Quelquefois aussi, drapeaux et haillons sont suspendus à des cordes allant du mât à quelque arbre ou à une pierre distante de quelques mètres, faisant ainsi une girandole protectrice au-dessus de la route.

3. SCIENCES ET ARTS. — Ainsi que nous avons déjà eu l'occasion de le dire, les Lamas sont à peu près les seuls détenteurs au Tibet des sciences et des arts, d'ailleurs

1. *Lab-ts'e.*

2. W. W. Rockhill : *Notes on the ethnography of Tibet.*

enseignés dans les monastères. Ce fait, joint à ce que Sciences et Arts sont presque exclusivement au service de la religion, rend nécessaire d'en dire quelques mots dans cet exposé du Lamaïsme.

En somme les sciences pratiquées par les Lamas se réduisent à bien peu de chose si nous en écartons la théologie et la philosophie, cette dernière du reste entièrement asservie aux besoins du dogme que sa seule mission est d'éclaircir et de commenter. On peut également passer sous silence les sciences occultes, magie, sorcellerie et divination qui n'ont, pratiquées comme elles le sont, de science que le nom et relèvent de superstitions grossières plus que d'une observation même superficielle et rudimentaire des phénomènes naturels.

Les Mathématiques, à l'état élémentaire, n'ont d'autre application que l'Astronomie qui, elle-même, se réduit au calcul des époques où doivent se placer les fêtes religieuses et encore au moyen des tables et calendriers chinois, et ne se soucie de l'étude des astres qu'au point de vue des soi-disant observations astrologiques.

L'histoire, chez les Tibétains se borne à des recueils de traditions plus mythiques que réelles, d'ailleurs presque exclusivement relatives au Bouddhisme, sans dates ni chronologie précise, et ne compte guère qu'un seul auteur sérieux, malgré ses erreurs, l'historien Târânâtha. En ce qui concerne les pays étrangers, ils s'en tiennent, comme aussi pour la géographie, aux dires des auteurs chinois dont ils acceptent comme articles de foi les fantaisies les plus extravagantes.

La seule science où ils possèdent quelques données à peu près sérieuses est la médecine, et encore ils ignorent presque totalement l'anatomie et, sauf le diagnostic des maladies usuelles et la connaissance des propriétés des plantes de leur région, sont-ils le plus souvent réduits à des moyens empiriques, quand ils n'ont pas recours à la magie et à

l'exorcisme. On sait que le remède le plus efficace dans le cas de maladies graves est de faire avaler au patient une dhâranî écrite sur un morceau de papier roulé en boulette.

Arts. — Plus intimement liés aux formes extérieures de la religion, celles auxquelles les Tibétains tiennent le plus, les arts sont cultivés au Tibet avec amour et succès.

La littérature tient une place importante. Presque entièrement religieuse elle a produit un nombre prodigieux de traités de philosophie dogmatique, de commentaires des Écritures sacrées, de biographies de saints, de fondateurs de sectes et de supérieurs de monastères, quelques recueils de légendes et de contes populaires, et mêmes des romans non sans valeur au dire des Tibétains que nous sommes obligés de croire sur parole, aucun de ces ouvrages n'étant tombé jusqu'à présent entre les mains des traducteurs européens.

L'architecture n'occupe qu'un rang fort modeste, car temples, palais et maisons particulières se présentent tous également sous l'aspect d'édifices lourds et écrasés, qui ne diffèrent guère que par leurs proportions et le nombre de leurs étages, d'ailleurs peu nombreux. Le palais de Potala, cité comme une merveille, n'en a que quatre, les autres palais en ont rarement plus de deux, et les maisons particulières ne se composent d'ordinaire que d'un seul étage au-dessus du rez-de-chaussée. Les murs sont épais, construits en talus pour résister à la violence habituelle du vent, percés d'un petit nombre de fenêtres très étroites et basses et, faute de vitres, fermées par de simples volets pleins en bois. Seul le toit, disposé en corniche rompt un peu la monotonie. Ceux des temples affectent souvent le style chinois. Nulle part il n'existe de cheminées : on entretient le feu sur une dalle ou sur une aire de terre battue aménagée au milieu de la chambre principale et la fumée s'échappe par une ouverture pratiquée dans le plafond. Presque partout les escaliers sont remplacés par de simples troncs

d'arbres entaillés de marches assez élevées. L'art de l'architecte ne se donne guère carrière que dans la disposition et la décoration des poutres du toit et des colonnes des temples quelquefois artistement sculptées et toujours peintes de couleurs vives.

Mais c'est surtout dans la peinture et la sculpture qu'excellent les Tibétains, dont l'art s'est inspiré des deux écoles indienne et chinoise, avec une préférence marquée pour l'école indienne, tout en conservant un caractère qui leur est propre.

On peint à l'aquarelle sur soie, sur toile et sur papier, à fresque sur les murs des temples. Les belles peintures se font sur soie ou sur une toile enduite d'une pâte composée de farine de riz et de plâtre. Les dessins, de types et de proportions rigoureusement hiératiques, s'exécutent quelquefois directement sur le fond, au moyen d'un carreautage, et le plus souvent au moyen d'un poncif dont on repasse ensuite les traits à l'encre de Chine. Il est de règle, quand il s'agit de personnages, qu'on commence toujours par les yeux qui, aussitôt terminés, doivent être purifiés au moyen de prières et de formules d'exorcisme de peur que quelque démon ne vienne à en prendre possession ; c'est ce qui explique que tous les peintres sont des Lamas. Une fois le tableau terminé, on l'encadre de bandes de soie multicolores et on le fixe sur deux bâtons, ainsi que cela se fait chez nous pour les cartes, et afin de préserver les couleurs de l'altération que produiraient le jour ou la fumée, on le recouvre d'un voile de soie qui ne se relève que dans les circonstances solennelles.

La sculpture sur pierre ou sur bois n'existe pour ainsi dire pas au Tibet, probablement par pénurie de matériaux convenables ; par contre les statues et statuettes de bronze et de cuivre, voire même d'argent ou d'or, se rencontrent partout à profusion, de taille colossale ou hautes de quelques centimètres, et ici encore l'art tibétain a su se

donner un caractère particulier qui le distingue nettement de l'art chinois, bien qu'il s'en inspire souvent. Statues et statuettes sont en général fondues dans des moules exécutés d'après des modèles existant; quoique cependant les artistes tibétains connaissent les procédés techniques de grandissement et de réduction, et soient capables de produire des œuvres originales, même des portraits. La plupart du temps ils ne s'en donnent pas la peine. Quelquefois les grandes statues sont faites de plusieurs pièces, soit fondues soit exécutées au marteau et si habilement ajustées qu'il est impossible par l'examen le plus attentif de reconnaître les points de soudure.

La conclusion à tirer de cet exposé trop court et certainement incomplet de la vie sociale et religieuse de ce peuple étrange qui, au milieu de ses montagnes presque inaccessibles et sous un climat inclément, se complaît depuis des siècles dans un isolement volontaire, peut se résumer en quatre mots : « Le Lama est tout ». Il est tout, en effet, Pontife et roi, ministre, prêtre, astrologue, devin, sorcier, savant, professeur, médecin, architecte, peintre, sculpteur, littérateur, administrateur, magistrat, fonctionnaire, marchand, possesseur de toute la fortune du pays, et le peuple n'existe que pour l'entretenir et le servir.

N'est-ce point là, en vérité, le Paradis des Moines.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

- Austen (H. H. Godwin).** — On the system employed in outlining the figures of deities and other religious drawings, as practised in Ladak, Zaskar, etc. (*Journal of the Asiatic Soc. of Bengal*, vol. XXXIII).
- Barthélemy Saint-Hilaire.** — Du Bouddhisme; Paris, 1855.
— Le Bouddha et sa religion; Paris, 1860.
- Bergmann (B.).** — Exposé des principaux dogmes tibétain-mongols (*Journal Asiatique*, 1823).
- Bose (Kishen Kant).** — Some account of the country of Bhutan (*Asiat. Researches*, vol. XV).
- Burnouf (Eugène).** — Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien; Paris, 1843.
— Sur la littérature du Tibet (*Journal Asiatique*, 1827).
- Carte (W. E.).** — Notices of amulets in use by the transhimalayan Boodhists (*Journ. of the As. Soc. of Bengal*, 1840).
- Csoma de Kőrös (Alexandre).** — Analyse du Kandjour et du Tandjour, recueils des livres sacrés du Tibet, traduit de l'anglais par Léon Feer (*Annales du Musée Guimet*, t. II).
— Abstracts of the contents of the Bstan-gyur (*Asiat. Researches*, vol. XX).
— Geographical Notice of Tibet (*Journ. of the As. Soc. of Bengal*, 1832).
— A Grammar of the Tibetan language; Calcutta, 1834.
— A Dictionary Tibetan and English; Calcutta, 1834.

- Davis (Samuel).** — Remarks on the religious and social institutions of the Bouteas, or inhabitants of Boutan (*Transac. of the Roy. As. Soc.*, vol. II).
- Deniker (J.).** — Voyage de M. Tsybikoff à Lhasa et au Tibet (*La Géogr.*, 1904).
- Desgodins (L'abbé).** — Hydrographie et orographie du Thibet.
- Le Bouddhisme thibétain (*Rev. des Rel.*, 1890).
 - Les Lamaseries du Thibet (*Bull. de la Soc. de Géog. de Lyon*, t. III).
 - La Mission du Thibet.
- Dubeux (L.).** — Boutan (*Univers pitt.*, t. XLIV).
- Dutreuil de Rhins.** — Asie Centrale. — Tibet et régions limitrophes; Paris, 1889.
- Mission scientifique dans la Haute-Asie; Paris, 1897.
- Feer (Léon).** — Fragments traduits du Kandjour (*Annales du Musée Guimet*, t. V).
- Mahā Karuṇa Puṇḍarika Sūtra. Composition des Écritures bouddhiques; Paris, 1865.
 - Le Sūtra en 42 articles; Paris, 1868.
 - Textes tirés du Kandjour; Paris, 1869.
 - Le Bouddhisme extra-indien. Tibet et Indo-Chine (*Rev. de l'hist. des Rel.*, t. II).
 - Le Tibet; Paris, 1888.
- Foucaux (Ph. E.).** — Histoire du Bouddha Çakyamouni, traduite du tibétain; Paris, 1868.
- Rgya tcher rol pa; 2 vol. in-4°, Paris, 1847-48.
- Foucher (A.).** — Étude sur l'Iconographie bouddhique de l'Inde, d'après des documents nouveaux; Paris, 1900.
- L'Art Gréco-bouddhique du Gandhāra; t. I, Paris, 1905.
- Francke (A. H.).** — A Ladakhi Bonpa hymnal (*Ind. Ant.*, vol. XXX, 1901).

- Gabet.** — Notice sur la prière bouddhique *Om Mant Padmé Hourm* (*Journal. As.*, 1847).
- Georgi (A. A.).** — Alphabetum tibetanum. Missionum apostolicorum commodo editum; Rome, 1762.
- Grenard (F.).** — Le Tibet. Le pays et ses habitants (Paris, 1904).
- Hodgson (B. H.).** — Notice sur la langue, la littérature et la religion des Bouddhistes du Népal et du Bhot ou Tubet (*Nouv. Journ. As.*, 1830, t. VI).
- Hodgson (B. H.).** — Illustrations of the literature and religion of the Buddhists; Sérampore, 1841.
- Huc (Le P.).** — Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Tibet; 2 vol. Paris, 1857.
- Iwanowsky (J.).** — De la conquête du Tibet, par les Chinois (*Le Muséon*, 1884).
- Klaproth (J.).** — Description du Tubet, traduite du Chinois en russe par le moine Hyacinthe (*Nouv. Journ. As.*, 1829-1830, vol. IV et VI).
- Koeppen (C. F.).** — Die Lamaische Hierarchie und Kirche; Berlin, 1859.
- Laufer (Berthold).** — Ueber ein tibetisches Geschichtswerk der Bonpo (Toung-Pao, 1901).
- Pander (Eugen).** — Das Lamaische Panthéon; Berlin, 1889.
— Geschichte des Lamaismus; Berlin, 1889.
— Das Pantheon des Thchang-tscha Hutuktu; Berlin, 1890.
- Penna di Billi (Orazio della).** — Breve Notizia del regno del Thibet (*Nouv. Journ. As.*, 1834).
- Raverty (H. G.).** — Tibbat three hundred years ago (*La Géographie*, 1904).
- Rémusat (Abel).** — Aperçu d'un mémoire sur l'origine de la hiérarchie lamaïque (*Journ. As.*, t. IV.)
- Rockhill (W. W.).** — Le traité de l'Emancipation ou Prätimoksha-Sûtra, traduit du tibétain (*Revue de l'hist. des rel.*, t. IX, 1884).

- Translation of two brief Buddhist Sûtras from the Tibetan (*Ind. Ant.*, 1883).
- The Land of the Lamas. Notes of a Journey through China, Mongolia and Tibet; New-York, 1891.
- Notes on the Ethnography of Tibet (*Journ. of the U. S. National Museum*, 1893).
- Sarat Chandra Dás.** — Life and legend of Tsong-Khapa or Lo-ssang tag-pa (*Journ. of the As. Soc. of Bengal*, 1882).
- The Lamaic hierarchy of Tibet (*Journal of the Buddhist texts Society*, 1893).
- Tibet in the Middle-age (*Journ. of the As. Soc. of Bengal*, 1881).
- Tibetan Jails and criminal punishments (*Proceedings of the As. Soc. of Bengal*, 1894).
- Detached notices on the different Buddhist schools of Tibet (*J. As. Soc. of Bengal*, 1882).
- Life and legend of Nâgâr-juna (*Journ. of the As. Soc. of Bengal*, 1882).
- The Lives of the Pantchhen Rinpotchhe or Tasi-Lamas (*Journ. of the As. Soc. of Bengal*, 1882).
- Bodhi pathapradîpa, or Byang-Chub lam-gyi sgron-ma (*Journal of the Buddhist texts society*, 1893).
- A brief sketch of the Bonpa religion of Tibet (*Journal of the Buddhist texts Society*, 1893).
- The Tibetan chronological table « Re-huming » from the mss. original work Choos-joong jonsang (*Proceedings of the As. Soc. of Bengal*, 1886).
- Indian Pandits in Tibet (*Journal of the Buddhist texts Soc.*, 1893).
- Pon, The Bon religion of Tibet (*Journal of the As. Soc. of Bengal*, 1881).
- Contributions on the religion, history, etc. of Tibet (*Journal of the As. Soc. of Bengal*, 1881-1882).
- Rise and progress of Buddhism in Tibet (*J. of the As. Soc. of Bengal*, 1882).

- Early history of Tibet (*J. of the As. Soc. of Bengal*, 1881).
 - A brief account of Tibet from the Dsam-ling Gyeshe (*J. of the As. Soc. of Bengal*, vol. LVI).
 - Schiefner (Anton)**. — Taranatha's Geschichte des Buddhismus in Indien, aus dem tibetischen übersetzt, (*Saint-Petersbourg*, 1869).
 - Schlagintweit (Emile)**. — Le Bouddhisme au Tibet; traduit de l'anglais par L. de Milloué (*Annales du musée Guimet*, t. III).
 - Die Berechnung der Lehre. Eine Streischrift zur Berichtigung der buddhistischen Chronologie, verfasst im Jahre 1591 von Suraçamatibhadra; Munich, 1896.
 - Die Lebensbeschreibung von Padma Sambhava dem Begründer des Lamaismus, 747 n. Chr (2 fasc. in-4°, Munich, 1899-1903).
 - Tsybikoff (G. Ts.)** — Lhasa and Central Tibet (*Annual Report of the Smithsonian Inst.*, 1903).
 - Turner (Samuel)**. — Ambassade au Thibet et au Boutan; 2 vol. in-8°, Paris, 1800.
 - Waddell (L.-A.)**. — The Buddhism of Tibet or Lamaism, with its mystic cults, symbolism and mythology, and its relation to Indian Buddhism; Londres, 1895.
 - Buddha's secret, from a sixth Century pictorial commentary and Tibetan tradition (*Journal of the Royal As. Soc.*, 1896).
 - Demonolatry in Sikhim Lamaism (*Indian Antiq.*, 1884).
 - The refuge formula of the Lamas (*Ind. Ant.*, 1894).
 - Weber (Albr)**. — Ueber eine magische Gebetsformel aus Tibet; Berlin, 1884).
-



TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
PRÉFACE.....	1
CHAPITRE PREMIER. — <i>Le Pays</i> . — 1. Une Nation ermite. — 2. Explorateurs européens. — 3. Géographie physique. Aspect général du pays. Montagnes, fleuves, lacs, climat. — 4. Productions naturelles. Flore et faune. — 5. Géographie politique. Gouvernement. Administration. Justice.....	1
CHAPITRE II. — <i>Le Peuple</i> . — 1. Population. — 2. Caractère. Mœurs. Usages. — 3. Mariage. Polyandrie et Polygamie. — 4. Naissances. Funérailles. — 5. Habitation. Alimentation. Costume.....	46
CHAPITRE III. — <i>Éducation</i> . — 1. Instruction. — 2. Langue. — 3. Écriture. — 4. Imprimerie.....	103
CHAPITRE IV. — <i>Métiers</i> . — 1. Agriculture. — 2. Industrie. — 3. Commerce.....	118
CHAPITRE V. — <i>Histoire</i> . — 1. Histoire ancienne. — 2. Histoire moderne.....	138
CHAPITRE VI. — <i>La Religion</i> . — 1. <i>Bon</i> , religion primitive des Tibétains. — 2. Introduction du bouddhisme au Tibet. — 3. Le Lamaïsme. Sectes bouddhiques tibétaines. — 4. Réforme de Tsong-Khapa.....	153
CHAPITRE VII. — <i>Panthéon tibétain</i> . — 1. Classement des divinités tibétaines. — 2. Sangs-rgyas, Bouddhas. — 3. Yi-dam, dieux tutélaires. — 4. Byang-c'ub-sems-dpah, Boddhisattvas. — 5. Lamas. Saints. — 6. Däkknis, déesses tutélaires. — 7. C'os skyong ou Drag-çeds, dieux protecteurs de la Loi. — 8. Yul-lha, dieux terrestres. — 9. Sa-bdag, dieux locaux. — 10. Démons.....	194
CHAPITRE VIII. — <i>Le Clergé</i> . — 1. Les Lamas et leur hiérarchie. — 2. Admission dans l'Ordre. — 3. Initiation. — 4. Ordination. — 5. Études supérieures qui confèrent le titre de Lama. — 6. Lamas incarnés ou Bouddhas vivants. Le Dalai-Lama et le Pontch'en Rin-potch'é. — 7. Vie et devoirs des Lamas. — 8. Les religieuses.....	220

CHAPITRE IX. — <i>Le Culte.</i> — 1. Nature et objets du culte lamaïque. Offrandes et prières. — 2. Images sacrées et symboles. — 3. Ustensiles du culte. Instruments de musique. — 4. Cérémo- nies et fêtes. — 5. Baptêmes. Mariages. Funérailles. — 6. Culte populaire. Divination.....	241
CHAPITRE X. — <i>Monuments.</i> — 1. Monastères et temples. — 2. Monu- ments religieux. — 3. Sciences et arts.....	279
INDEX BIBLIOGRAPHIQUE.....	297



ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES

SÉRIE IN-8°

- I. — LE RIG-VÉDA et les origines de la mythologie indo-européenne, par Paul REGNAUD. Première partie. In-8..... 12 fr.
- II. — LES LOIS DE MANOU, traduites par G. STREHLY. In-8..... 42 fr.
- III. — COFFRE A TRÉSOR ATTRIBUÉ AU SHOGOUN IYÉ-YOSHI (1838-1853). Etude héraldique et historique, par L. DE MILLOUÉ et S. KAWAMOURA. In-8, figures..... 10 fr.
- IV. — RECHERCHES SUR LE BOUDDHISME, par MINAYEFF, traduit du russe par ASSIER DE POMPIGNAN. Introduction par Em. SENART. In-8... 10 fr.
- V, VI. — VOYAGE DANS LE LAOS, par Etienne AYMONIER. 2 vol. in-8, avec 54 cartes..... 32 fr.
- VII. — LES PARSIS. Histoire des communautés zoroastriennes, par D. MENANT. Première partie. In-8, fig. et 21 planches..... 20 fr. Couronné par l'Académie Française. — Prix Marcellin Guérin.
- VIII. — SI-DO-IN-DZOU. Gestes de l'officiant dans les cérémonies mystiques des sectes Tendai et Sington (Bouddhisme japonais), d'après le commentaire de M. HORIOU TOKI, supérieur du temple de Mitani-Dji. Traduit du japonais par S. KAWAMOURA. Introduction et annotation, par L. DE MILLOUÉ. In-8, 18 planches et reproduction fac-similé du texte..... 15 fr.
- IX. — LA VIE FUTURE, d'après le mazdéisme, à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions. par N. SWERDLOW. In-8. 7 fr. 50
- X, XI. — HISTOIRE DU BOUDDHISME DANS L'INDE, par H. KERN, professeur à l'Université de Leyde. Traduit par M. GÉRON HURT. 2 vol. in-8..... 20 fr.
- XII. — BOD-YOUL ou TIBET. Le Paradis des Moines, par L. DE MILLOUÉ. In-8, planches..... 42 fr.
- XIII. — LE THÉÂTRE AU JAPON, ses rapports avec les cultes locaux, par A. BENAZET. In-8, illustré..... 7 fr. 50
- XIV. — LE RITUEL DU CULTE DIVIN JOURNALIER EN ÉGYPTÉ, d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Sétî I^{er}, à Abydos, par ALEXANDRE MORET. In-8, fig. et planches..... 15 fr.
- XV. — DU CARACTÈRE RELIGIEUX DE LA ROYAUTE PHARAONIQUE, par ALEXANDRE MORET. In-8, fig. et planches..... 15 fr.
- XVI. — LE CULTE ET LES FÊTES D'ADONIS-THAMMOUZ dans l'Orient antique, par CHARLES VELLAY. In-8, fig. et planches..... 7 fr. 50
- XVII-XVIII. — LE NEPAL, étude historique d'un royaume hindou, par SYLVAIN LÉVI. Tomes I, II. In-8, gravures et planches. Chaque volume. 10 fr.
- XIX. — Le NEPAL. Tome III, comprenant : une série d'inscriptions anciennes du Népal; des notices sur quelques manuscrits népalais; l'explication des planches; un index général de l'ouvrage. In-8 (*sous presse*).
- XX-XXI. — LES LIVRES SACRÉS DU CAMBODGE, par ADHÉMAR LECLÈRE. Première partie. La vie du Buddha. — La vie de Dévadatta. In-8. 7 fr. 50 — Deuxième et troisième parties. Les Jatakas (*sous presse*).
- XXII. — ESSAI DE BIBLIOGRAPHIE JAINA, par A. GUÉRIOT. Un volume in-8 (*sous presse*).

Le Puy, imp. Marchessou. — Peyriller, Rouillon et Gannon, successeurs.

159

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

1
370

LIBRARY
UNIVERSITY

1

1

370

LIBRARY
UNIVERSITY

1

1

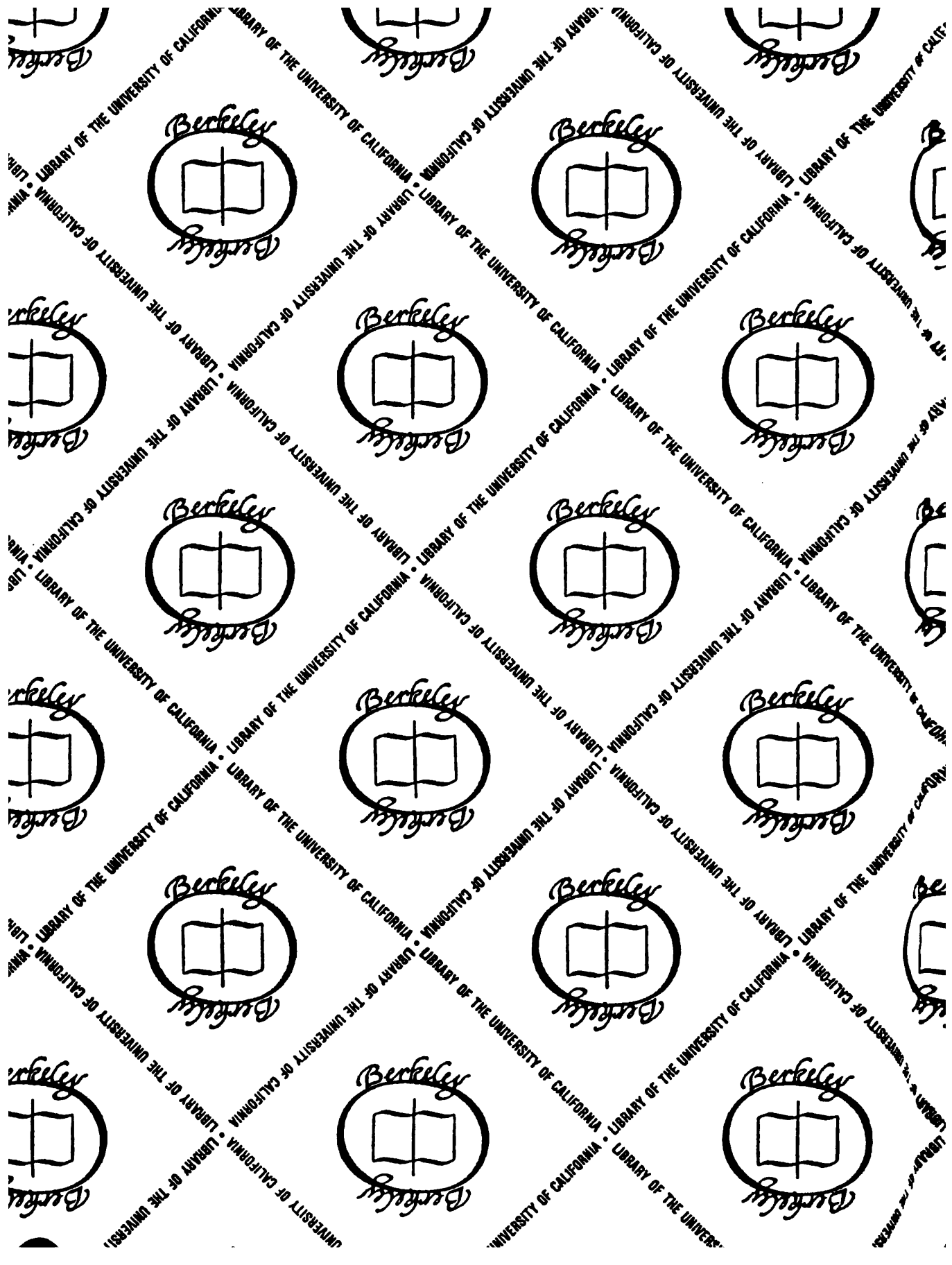
370

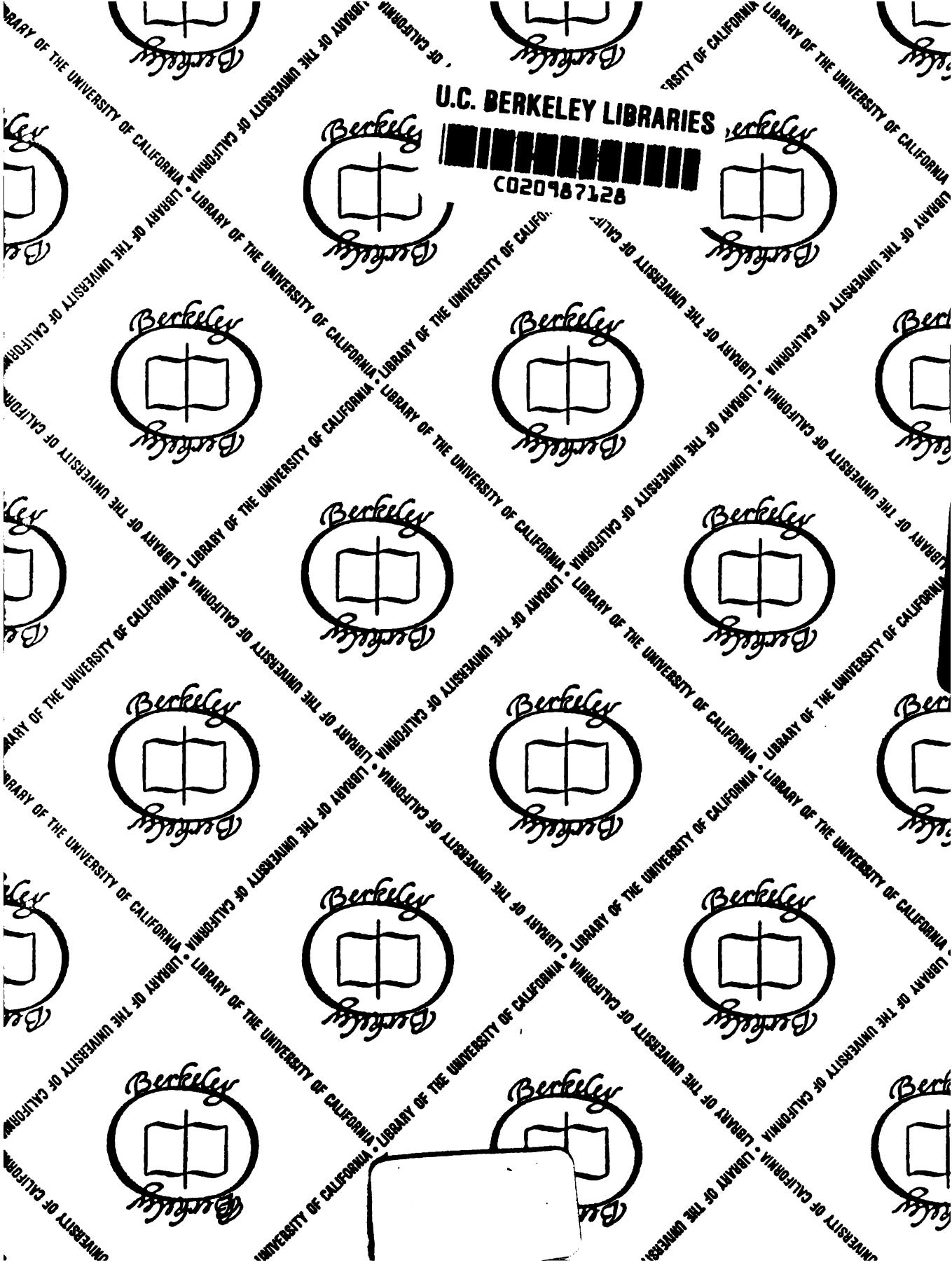
LIBRARY
UNIVERSITY

1

1

370





U.C. BERKELEY LIBRARIES



C020987128

